
الإشارات
في الطبيعيات



اصطلاح - اس [illegible]
ایساغوجی منطق کی [illegible]
اس کا پہلا لفظ [illegible]
[illegible] یہ کتاب

[illegible] منطق [illegible] کی شرح [illegible] ہے
[illegible] قطبی [illegible] حاصل ہے

کتب علم [illegible]

مجموعہ منطق - نادر [illegible] چند کتب
شامل ہیں

۱- رسالہ صغریٰ
۲- رسالہ کبریٰ
۳- ایساغوجی
۴- مختصر المیزان
۵- میزان المنطق
۶- تہذیب
۷- مرقاۃ المنطق
۸- تعریف الاشیاء
۹- تعلیقات تعریف الاشیاء
۱۰- ملخص مرج المیزان
۱۱- رسالہ معقولات عشر
۱۲- رسالہ جواہر منطقیہ -

شرح تہذیب - عربی میں ہے مصنفہ مولانا
سعد الدین تفتازانی حاشیہ مولوی
عبدالحی [illegible]
[illegible]

[illegible] شرح فارسی [illegible] کتاب [illegible] مولوی
محمد [illegible] سلم [illegible] متن [illegible]

مرج المیزان - مصنفہ مولوی عبداللہ
بن العماد [illegible] -

[illegible] اقوال - یہ شرح ایساغوجی کی ہے مصنفہ
اثیر الدین ابہری ہے -

قطبی منطق - مصنفہ ملا قطب الدین
درسی کتاب -

میر قطبی - از میر سید شریف [illegible]

رسالہ ایضاحات - مسمی [illegible]
یہ حاشیہ قطبی کا ہے -

حاشیہ عبد الحکیم - بر قطبی و میر قطبی
از ملا عبد الحکیم -

شرح سلم - ملا مبین المسمی بمرآۃ الشروح
در مباحث تصورات و دیگر رسالہ تصدیقات

شرح سلم [illegible] مصنفہ ملا احمد مبین -

شرح سلم - قاضی مبارک [illegible]

شرح سلم [illegible] قاضی مبارک - مصنفہ
ملا قاضی مبارک -


ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا
قد طبع الكتاب الذي يحوي باشاراته مناهج الحكمة والجهات
المعروف باسم
شرح الاشارات
في الطبعيات
للحكيم الكامل نصير الدين الشهير بالمحقق الطوسي
في المطبعة النامية المملوكة لمنشي نولكشور

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له
ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتى
واكرر التماسى ان يضن بما يشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه
ما اشترطه فى اخر هذه الاشارات **اقول** ان هذين النوعين من الحكمة النظرية
اعنى الطبيعى والالهى لا يخلو عن انغلاق شديد واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض
العقل فى مآخذهما والباطل يشاكل الحق فى مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك
الآراء المتخالفة ومصادم الاهواء المتقابلة بحيث لا يرجى ان تطابق عليها اهل زمان
ولا يكاد ان يتصالح عليها نوع الانسان والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجريد
للعقل وتمييز من الذهن وتصفية للفكر وتدقيق النظر وانقطاع من الشوائب
الحسية وانفصال عن الوساوس العادية فان من تيسر له الاستبصار فيهما فقد فاز
فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لان الفائز بهما مترق الى مراتب الحكماء
المحققين الذين هم افاضل الناس والخاسر فيهما نازل فى منازل المتفلسفة المقلدين
الذين هم اراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بتحفظ هذا القسم من كتابه كله
التحفظ وامر بالضن به كل الضن وانا اسئل الله الاصابة فى البيان والعصمة عن الخطاء

والطغيان واشترط على نفسي ان لا اتعرض لذكر ما اعتمده فيها احد مخالفا لما اعتقده فان التقرير غير الرد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان **قال** النمط الاول فى تجوهر الاجسام قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما وسم ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوصل به منه الى سائر العلوم فكانت ابوابه انهاجا وهذه مقصودة بذاتها فكانت انماطا قال والجوهر يطلق على الموجود لا فى الموضوع وعلى حقيقة الشئ وذاته وتجوهر بالمعنى الاول صيرورة الشئ جوهرا وبالمعنى الثانى تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر الاجسام ليس المعنى هو الاول لانها ليست مما لا يكون جواهر فيصير جواهر بل هو الثاني فان المطلوب تحقق حقيقتها اهى مركبة من اجزاء لا يتجزى ام من المادة والصورة واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان المعلم الاول ابتداء فى تعليمه بالطبيعيات التي هى اقدم الاشياء بالقياس الينا وختم بالفلسفيات التى هى اقدمها فى الوجود وبالقياس الى نفس الامر متدرجا فى التعليم من مبادى المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعى المتألف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التى يبتنى عليه العلم مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هى ايضا فى الفلسفة الباحثة عنها مبتنية على مسائل اخرى طبيعية كنفى الجزء الذي لا يتجزى وتناهى الابعاد والشيخ اراد ان يبتدى بالطبيعيات ايضا ولكن لشرط ان يرفع منها هذه الحوالات من احد العلمين الى الآخر المقتضية لتحير المتعلم فلزمه ان يقصد الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة واحوالهما اولا ولما قصدها لزمه ان يبين ما يبتنى تلك الابحاث عليه من المسائل الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفى الجزء الذي لا يتجزى لانه اخر ما ينحل اليه مقاصده التى لا يبتنى على مسئلة تقتضى حوالة اخرى فصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين و قبل الخوض فى المقصود نقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعى المعلوم وجود

بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة اعنى الطول
والعرض والعمق وعلى التعليمي وهو الكم المتصل الذى له الابعاد الثلثة والمراد
ههنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيّف الفاضل الشارح حدّ المذكور
امّا اوّلا فبان الجوهر ليس جنسًا لما تحته واحال بيانه على سائر كتبه وامّا ثانيًا
فبان قابلية الابعاد ليست بفصل لانها لو كانت وجودية لكانت عرضًا اذ هى
نسبة ما ويلزم من كونها عرضًا احتياج محلها الى قابلية اخرى لها وايضًا يلزم
ان يكون الجسم متقومًا بعرض والجواب عن الاول انه انما ابطل كون الجوهر جنسًا
فى كتبه بان اخذ مكان الجوهر الموجود لا فى موضوع وابطل كونه جنسًا وهو لازم
من لوازم الجوهر ولا شك فى ان لازم الجنس لا يكون جنسًا وعن الثانى انه ابطل
كون قابلية الابعاد فصلًا وهى ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو
القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو شئ ما من شانه قبول الابعاد فظهر انه فى
هذا الترتيب مغالطة ثم ان الجسم يكون اما مؤلفا من اجسام مختلفة كالحيوان
او غير مختلفة كالسرير واما مفردًا ولا شك فى انه قابل للانقسام فلا يخلو امّا
ان يكون تلك الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه او لا يكون وعلى التقديرين
فاما ان يكون متناهية او غير متناهية قال فههنا احتمالات اربعة اولها كون الجسم
متألفًا من اجزاء لا يتجزى متناهية وهو ما ذهب اليه قوم من القدماء واكثر
المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه متألفا من اجزاء لا يتجزى غير متناهية
وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمى المعتزلة وثالثها كونه غير
متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره
محمد الشهرستانى فى كتاب له سماه بالمنهاج والبيانات هكذا قال الشارح فى كتابه
الموسوم بالجوهر الفرد ورابعها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه
قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ
ان يثبته واما الجسم المؤلف فسيجئ فى موضعه القول فيه ان شاء الله تعالى قال وهم
واشارة قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم فى هذا الكتاب المذهب الباطل
او السوال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم

اياه فتسمية الرأي الباطل والسوال الباطل بالوهم تسمية للمسبب باسم السبب مجازًا وقد مرّ انه يسمّى الفصل المشتمل على حكم مّا يحتاج في اثباته الى برهان بالاشارة والفصل المشتمل على حكم يكفي في اثباته تجريد الموضوع والمحمول عن اللواحق او التنظر فيما سبقه من البراهين بالتنبيه ولما اراد في هذا الفصل ابطال الرأي الاول من الاربعة المذكورة فعبّر عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة **قوله** من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل **اقول** فقوله كل جسم ذو مفاصل قضيّة والجسم هو الطبيعي المذكور والمفاصل هي المواضع التي ينفصل وينصل الجسم عندها وهي مواضع باعيانها عند منتهى الجزء لا يمكن ان ينفصل الجسم عند غيرها فشبهها بمفاصل الحيوانات وسماها **قوله** ينضم عندها اجزاء غير اجسام يتالف منها الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرًا ولا قطعًا ولا وهمًا وفرضًا وان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس **اقول** ذكر للاجزاء احكامًا اربعة اولها انها ليست باجسام والثاني ان الاجسام يتالف منها والثالث انها لا يقبل الانقسام اصلًا والرابع ان الواقع في وسط الترتيب منها يحجب الطرفين عن التماس وهذه احكام مسلمة من اصحاب هذا الرأي اورد الاول منها تقريرا لمذهبهم والباقية تمهيدًا لما يناقضهم به على ما ينبغي ان نفصله ناقضوا الاوهام وفي الحكم الثالث اشارة الى وجوه الانقسامات الممكنة وهي ثلثة وذلك لان الاجسام امّا ان يقبل الانفكاك والتشكل بعسر كالاشياء الصلبة او بسهولة كالاشياء اللينة واما ان لا يقبل كالفلك عند الحكماء وقد ينقسم الاول بالكسر والثاني بالقطع والثالث بالوهم والفرض والفائدة في ايراد الفرض ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي والعبارة عنها في النسخ مختلفة ففي بعضها هكذا لا كسرًا ولا قطعًا ولا وهمًا وفرضًا وفي بعضها يحذف لفظة لا عن القطع وفي بعضها باثباتها ايضًا في الفرض والاول اصحّ لانه لم يفرق بين القسمة

الوهمية والفرضية فى موضع من الكتاب **قوله** ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان

كذلك لقى كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الآخر وانه ليس احد ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره **اقول** هذا ابتداء شروعه فى النقض وانما اخذ من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماس لا يخلو اما ان لا يلاقى الطرفين او يلاقيهما وان لاقاهما فاما بالاسر او لا فهذه اقسام ثلثة والاول ينافى كونه حاجبا لهما وايضا يقتضى تناقض الحكم الثانى وهو تألف الاجسام من هذه الاجزاء لان التألف لا يتصور الا بعد ملاقات الاجزاء والثانى ايضا ينافى كونه حاجبا لهما عن التماس وايضا يقتضى تداخل الاجزاء وهو محال فى نفسه ومناقض للحكم الثانى ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سيأتى والثالث يقتضى التجزية والشيخ لم يذكر القسم الاول والثانى اولا وهما ان يلاقى الطرفين او يداخلهما لان الخصم لم يذهب اليهما فتبادر الى ذكر القسم الثالث الذي يفيد النقض بقوله لقى كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر وقد تمت بذلك حجته على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين اعنى الاول والثانى فكان نقيضه قولنا ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئا غير ما يلقاه الاخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقات بالاسر ثم ترك الاول لان احالته ظهر وصرح برفع الثاني بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئا غير ما يلقاه الآخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقات بالاسر وانما خصه بالذكر لانه مذهب لبعضهم كما سيأتى ذكره ولانه مع احالته مستلزم للمطلوب وانما رجع الى اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة قد تمت لانه لا يريد الاقتصار على نقض مذهب الخصم بل يقصد ابطال هذا الرأى فى نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليهما ذاهب **قوله** وانه بحيث لو جوّز فيه مداخلته للوسط حتى تكون

مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه واحدا لم يكن له بد من ان ينفذ فيه **اقول** يريد بيان احالة حال القسم الثانى وهو القول بالمداخلة نفسه اولا بالتحاد المكانين او الحيزين واعلم ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز و

وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوى وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير ولاعتماد عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلا واما الحيز عندهم فهو الفراغ المتوهم المشغول بالشئ الذى لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما عند الشيخ وجمهور الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى فلما لم يكن المنازعة فيه مفيدة ههنا وكان المفهوم من المكان او الحيز عندهم معلوما غير محتاج الى بيان اشار اليه بقوله مكانهما اوحيزهما او ما شئت فسمه لئلا يناقش فى العبارة والمعنى ان الطرف لو جوّز تحقق ان يداخل الوسط فلابد من ان ينفذ فى الوسط ❊ **قوله** فيلقى غير ما لقيه والقدر الذى لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة ❊ **اقول** اى فيلقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة والمراد بيان مغايرة الملاقى فى الحالين من الجانبين فانه يقتضى قسمة الوسط بقسمين ويمكن ان يفهم من قوله فيلقى غير ما لقيه انه يلقى حال النفوذ فى الوسط قبل تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذى لقيه حال النفوذ غير ما يلقاه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضى قسمة الوسط بثلثة اقسام والفاضل الشارح فسره على هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعى لا برهانى واقول هذا التفسير يقتضى ان يكون للنفوذ الذى هو حركة ما اول وهو حال المماسة ووسط وهو حال الذى بعد المماسة وقبل تمام المداخلة وآخر وهو حال تمام المداخلة وهذا انما يصح على رأى نفاة الجزء الذى لا يتجزى وهو ان يكون الحركة متصلة فى ذاتها قابلة للانقسامات واثباته مبنى على نفى الجزء ولا يصح على رأى مثبتيه فان المتحرك لا يمكن ان يلاقى بالحركة الواحدة عندهم شيئا منقسما فلا يكون للنفوذ فى الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة وملحوق باخرى فاذن هذا الكلام على التفسير الثاني لا يكون اقناعيا بل يكون مشتملا على مصادرة على المطلوب ❊ **قوله** واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون ملاقيا

الوسط ملاقيا لآخر الطرف ملاقاة الوسط له وان لا يتميز فى الوضع

اذلا فراغ عن لقائه فحلا یکون ترتیب ووسط وطرف ولا ازدیاد حجم فان کان شئ
من ذلك لم یکن مایکون عند توهم المداخلة من الملاقاة بالاسر بل تبقی

فراغ وانقسم مایلاقی **اقول** ای المداخلة التامة یقتضی ان یکون الطرف
الملاقی للوسط بعینه المداخل ایاه ملاقیا للطرف الآخر المداخل ایاه فانهما متلاقیان
بالاسر ویرتفع الامتیاز فی الوضع بین المتداخلین والوضع ههنا هو کون الشئ
بحیث یشار الیه اشارة حسیة وذلك لان الاشارة الحسیة الی احدهما یکون
بعینها اشارة الی الآخر اذلا فراغ عن لقائه وعلی هذا التقدیر لا یکون ترتیب
ووسط وطرف ای هذا الفرض یناقض الحکم الرابع المذکور للجزء ولا ازدیاد
حجم ای یناقض الحکم الثانی ایضا فان کان شئ من ذلك ای ان کان
احد الحکمین المذکورین صحیحا لم یکن الملاقاة بالاسر وحینا قض الحکم
الثالث فینقسم الجزء والحاصل ان تجویز المداخلة یناقض الاحکام الثلثة
المذکورة جمیعا وتلخیص هذا الکلام ان القول بالاجزاء یستلزم القول باحد
ثلثة اشیاء اما امتناع ملاقاتها اوملاقاتها بالکل اوبالبعض وذلك یستلزم
القول باحد ثلثة اشیاء اما امتناع تالف الاجسام منها اوعدم امتیازها فی
الوضع اوتجزیها وهذه محال فالقول بها محال فهذا تقریر هذه الحجة والفاضل
الشارح اورد من حجج مثبتی الجزء معارضة لها وهی ان الحرکة موجودة غیر
قارة الذات وینقسم الی مامضی والی مایستقبل وهما غیر موجودین والی
مافی الحال ولولا وجوده لما کانت الحرکة موجودة وهوان انقسم لم یکن جمیعه
موجودا لکونه غیر قار فاذن لا ینقسم ولا ینقسم مایه یقطع المتحرك من المسافة
والا لانقسم مافی الحال من الحرکة فهواذن جزء لایتجزی وینحل هذا الشك
عند تحقیق اتصال المقادیر علی ماسیأتی **قوله** وهم واشارة ومن الناس

من یکاد یقول بهذا التالیف ولکن من اجزاء غیر متناهیة **اقول**
یرید ابطال الاحتمال الثانی للمنسوب الی النظام وغیره من الاحتمالات الاربعة
المذکورة وهؤلاء لما وقفوا علی حجج نفاة الجزء ولم یقدروا علی ردها اذعنوا
لها وحکموا بان الجسم ینقسم الی انقسامات لایتناهی لکنهم لم یفرقوا

بين ما هو موجود في الشئ بالقوة وبين ما هو موجود فيه بالفعل [illegible] ان كل
ما [illegible] في الجسم من الانقسامات التي لا تتناهى فهو حاصل [illegible] بالفعل فحكموا
[illegible] بانه على ما لا يتناهى من الاجزاء [illegible] وهذا [illegible] النقيض
الى ان كل ما لا يكون حاصلا في الجسم من الانقسامات [illegible] فهو [illegible] ان يحصل
[illegible] يعترفون بوجود كثرة في الجسم وان [illegible] من الآحاد
ان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن قد يحصل من [illegible] مقدمتان
[illegible] منقسمة وكل ما يشتمل [illegible] ان
[illegible] فانه [illegible] فيلزم ان [illegible] يشتمل على اشياء لا [illegible] وهذا
هو [illegible] بالجزء التي لا تتجزى [illegible] وان [illegible]
[illegible] الى ما لا يتناهى [illegible]
[illegible] من اجزاء غير متناهية [illegible] الفريقان
[illegible] مذهب [illegible] اصحاب هذا المذهب [illegible] قطع
مسافة محدودة في زمان غير متناه [illegible] موهم
[illegible] وجوب كون [illegible] على ما لا يتناهى غير متناه [illegible] داخل اجزاء
ولما الزم هؤلاء اصحاب مذهب الاول تجزية الجزء القريب [illegible] عند
حركة البعيد [illegible] انه مساوية لجزء واحد [illegible]
[illegible] البطئ في بعض ازمنة حركة السريع [illegible] القول
بانفكاك [illegible] الحركة في [illegible] بين الفريقين [illegible]
المشهور قال ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية [illegible] فان
الواحد والمتناهي موجودان فيها اقول قال الفاضل [illegible] الكثرة يقع
بالاشتراك على [illegible] نفسه وعلى ما يكون بالقياس الى قلة [illegible] والاولى من مقولة
الكم والثانية من مقولة المضاف والواحد على النقط [illegible] المتناهي
ان اراد به المتناهي في المقدار فلا يكون موجودا في كل كثرة لان الكثرة يقع
على المجردات ايضا وان اراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجودا في كثرة
حقيقية لانه لا يكون موجودا في الاثنين اذ لا عدد اقل منه

لکنه یکون موجودًا فی کل کثرة اضافیة لانّ الاثنین لیست بکثرة اضافیة فاذن ینبغی ان یحمل الکثرة علی الاضافیّة حتی یستقیم الکلام اقول هذه مواخذة لفظیة قلیلة الفائدة اذ المقصود واضح **قال** فاذا کان کل متناه یؤخذ منها مؤلفا من آحاد لیس له حجم ازید من حجم الواحد لم یکن تالیفها مفیدًا المقدار بل عسی العدد **اقول** تقریره کل عدد متناه من الکثرة اذا اخذ مؤلفا فلا یخلو اما ان یکون حجم ذلك المجموع ازید من حجم الواحد او یکون وهذان قسمان والشیخ اشار الی ابطال القسم الاول بانّ التالیف علی ذلك التقدیر لا یکون مفیدًا المقدار وذلك لان الحجم لا یزداد به ثم قال بل عسی العدد ای بل عساه لا یفید العدد ایضًا ولم یقل بل العدد قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظنّ بانه یفید زیادة العدد وان لم یکن یفید زیادة المقدار وفی التحقیق لیس یفیدها ایضًا لان الاجزاء اذا کان مقدارها مساویا لمقدار الواحد منها یکون فی الحیز الواحد وح یستحیل ان یقع الامتیاز بینها بنفس الجسمیّة او لشئ من لوازمها اذ لا یختلف الحجم ولا شئ من العوارض لانها متساویة النسبة الی جمیعها واذا لا امتیاز اصلا فلا تعدد الا ان الشیخ لما لم یکن محتاجًا الی هذا البیان لم یجزم بالنفی والاثبات بل بنی الامر علی التجویز واقول عدم الامتیاز فی الوضع لا یستلزم عدم الامتیاز فی العوارض فان النقط التی هی اطراف انصاف اقطار الدایرة یجتمع عند المرکز بحیث لا یتمایز فی الوضع ویختلف احوالها العارضة بحسب محاذاتها الخطوط المختلفة ویکون یتعدد بتلك الاعتبارات والحق فی ذلك ان التعدد من لواحق التغایر والتغایر قد یکون عقلیًا او قد یکون وضعیًّا وعند التداخل یرتفع التغایر الوضعی دون العقلی فیرتفع التعدد الوضعی دون العقلی فلذلك حکم الشیخ بارتفاع التعدد علی سبیل التجویز **قال** وان کان للکثرة متناهیة منها حجم فوق حجم الواحد وامکنت الاضافات بینها فی جمیع الجهات حتی کان حجم فی کل جهة فکان جسم **اقول** هذا هو القسم الثانی من القسمین المذکورین واراد ان یؤلف من کثرة متناهیة جسمًا ذا طول وعرض وعمق وذلك ممکن علی تقدیر ازدیاد الحجم بازدیاد الاجزاء وانما یتأتی باضافة بعض الاجزاء الی البعض فی الجهات الثلث حتی تصیر للمؤلف

طويلا عريضا عميقا فيكون جسما وقوله حتى كان حجم فى كل جهة فكان جسم اى حصل الحجم فى كل جهة فحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم لايطلق الا على المتصل فى الجهات الثلث والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما ممانع لان يدخل فيه آخر مثله قال الفاضل الشارح ينبغى ان يضمر فى المتن لفظة وذلك بان يقال وامكنت الاضافات بينها وبين غيرها فى جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ او الناسخ او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها اقول ليس الى هذا الاضمار احتياج لان الهاء فى قوله امكنت الاضافات بينها لاتعود الى الكثرة بل تعود الى الآحاد التى يعود اليها الضمير فى قوله منها والتاليف بين الآحاد انما يحصل بالاضافات بينها فى الجهات لا ان يفرض اولا تاليف الكثرة فى جهة ثم يحتاج للتاليف فى الجهات الاخر الى غير تلك الكثرة وكان الفاضل الشارح فسر الاضافة بالنسبة وفهم من امكان الاضافات امكان النسبة بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية وبين المؤلف من غير المتناهية فى جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك حتى كان حجم فى كل جهة فان النسبة انما يكون بعد صيرورتها جسما لا قبلها والاصوب ان يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى بعض كما ذهبنا اليه واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه فى مناقضة القايلين بان كل جسم يتالف مما لايتناهى وذلك لان الجسم الذى الفه قد تالف مما يتناهى لكنه لم يقنع بذلك بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا يتالف مما لا يتناهى اصلا قال

كان نسبة حجمه الى حجم الذى احاده غير متناه نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر ح أقول هذا تال لقوله ان كان لكثرة متناهية منها حجم الى قوله فكان جسم والمجموع متصلة شرطية وذهب الفاضل الشارح الى ان قوله فكان جسم كان نسبة حجمه الى حجمه الذى احاده الى قوله متناهى القدر قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضية اخرى هى قوله كان نسبة حجمه لنسبة متناهى القدر ولفظة كان رابطة والمجموع تالى للمقدم المذكور والاظهر ما ذكرنا وتقدير الكلام ان يقال ان كان حجم الاجزاء المتناهية ازيد من واحد منها وحصل من تاليفها فى الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى جسم آخر متناهى

القدر مؤلف من [illegible] ماهية [illegible] شئ [illegible] ماهي [illegible]

[illegible] انه لم يبين [illegible] بين المؤلف من [illegible] الا

بعد [illegible] حسا [illegible] لان النسبة لا تقع بين [illegible]

[illegible] قال لكن [illegible] التاليف [illegible] يكون

[illegible] الى الاجزاء [illegible]

[illegible] قوله [illegible]

[illegible] هكذا [illegible]

[illegible] ما لا [illegible]

[illegible] باطل [illegible] لا يقبل [illegible] كان

[illegible] مؤلف

[illegible] نسبة

[illegible]

[illegible] باطل [illegible] ماهي

قوله [illegible] الجسم لا يجوز [illegible]

غير متناهية [illegible] ليس يجب ان يكون لكل جسم [illegible] بالانفصال

فقد اوجب امكان وجود جسم ليس [illegible] قوله [illegible] ثابت

امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا يتجزى [illegible] غير متناهية

ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة [illegible] تحت بعض

الاجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلا للانقسام [illegible] المطلوب في هذا الفصل

وسماه تنبيها لعدم الاحتياج فيه الى برهان زائد على ما تقدم [illegible] القضية

الاولى مهملة وهي ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا [illegible]

الثابت بالبرهان في الفصل الثاني هو ان الاجسام المتناهية الابعاد لا يجب

ان يكون متألفة مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود جسم غير متناه القدر لجاز

وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلما لم يبين امتناع وجوده بعد

لم يحكم بذلك كليا ولم يحكم ايضا جزئيا لئلا يوهم كذب الكلية فاهملها [illegible] ع

بعد بیان امتناع وجود جسم غیر متناهی القدر کلیاً قال الفاضل الشارح انه قال فی القضیة الاولی لا یجوز ان یکون الذی هو فی قوة قوتنا یجب ان لا یکون وفی الثانیة لیس یجب ان یکون وذلک لان ترکب الجسم من اجزاء غیر متناهیة ممتنع وان یکون من المتناهیة ممکن ان لا یکون فلاجرم حکم فی الاولی بالامتناع وفی الثانیة بالامکان العام اقول انه لم یقل فی الثانیة لا یجب ترکب الجسم من اجزاء غیر متناهیة مطلقا بل قال لا یجب ترکبه من الاجزاء المتناهیة التی لا تتجزی ویدل علیه قوله الی ما ینفصل وقد بان امتناع ترکبه منها فکان الواجب اذن ان یقول فی هذا القسم ایضاً یجب ان لا یکون فالصواب ان یقال انه لما قال فی الفصل الثانی ومن الناس من یکاد یقول بهذا التالیف فکانه قال ومن الناس من یجوز هذا التالیف ثم لما ابطله اورد ههنا نقیض ذلک وهو الحکم بانه لا یجوز ولما قال فی الفصل الاول من الناس من یظن انه کل جسم ذو مفاصل ای یزعم انه یجب فلما ابطله اورد ههنا نقیضه وهو الحکم بانه لا یجب وبالجملة فالقضیة الاولی مهملة کما مر والثانیة جزئیة لان قوله لیس یجب ان یکون لکل جسم فی قوة قوتنا لیس یجب ان یکون لبعض الاجسام ولذلک جعل للازم منهما جزئیاً وهو قوله فقد اوجب امکان وجود جسم وذلک یکفیه بحسب غرضه ههنا وذکر الفاضل الشارح علیه سوالاً وهو ان امتناع حصول الانقسامات التی لا یتناهی بالفعل یقتضی الحکم بوجود جسم لا یکون لامتداده مفاصل علی سبیل الوجوب فلم قال الشیخ فقد اوجب امکان وجود جسم ولم یقل فقد وجب وجود جسم واجاب عنه بان هذا الامکان یحتمل ان یکون عاماً وایضاً ان کان خاصاً فقوله صحیح وذلک لان الممتنع هو حصول جمیع الانقسامات اما حصول کل واحد منها فلیس بواجب ولا ممتنع فاذن لیس فی الوجود جسم معین یجب ان یکون علیہ للفاصل الامانع خارجی کالفلک اقول والاظهر انه لما سلب الوجوب عن کون الجسم مرکباً عن الاجزاء لزمه امکان کونه غیر مرکب لذلک ذکر الامکان قال بل هو فی نفسه کما هو عند الحس اقول الحس یحکم باتصال الجسم واثبات المفاصل علی ما ذهب الیه الفریقان امر عقلی غیر محسوس فلما بطل ذلک صح کون الجسم متصلا فی

نفس الامر کما هو عند الحس قوله لکنه لیس مما لا ینفصل بوجه بل یجب ان یکون قابلا

للانفصال و وقوع للمفاصل فیه اما بفك و قطع و اما باختلاف عرضین قارین

فیه کما فی البلقة و اما بوهم و فرض ان امتنع الفك بسبب ۱ قول

ای الجسم الذی حکمنا بکونه عدیم الانفصال لیس مما لا ینفصل بل یجب ان یکون

قابلا للانفصال لما مر فی الفصل الاول و اسباب وقوع للمفاصل لا یخلو عن الثلثة المذکورة

فی الکتاب لان الانفصال اما ان یکون مؤدیا الی الافتراق او لا یکون و الثانی یکون

اما فی الخارج او فی الوهم و مثال الاول ما بالفك و القطع و مثال الثانی ما باختلاف عرضین

و مثال الثالث ما بالوهم تذنیب الیس اذا لم یکن تالیف من احاد لا یقبل القسمة

وجب ان یکون احد وجوه هذه القسمة لا سیما الوهمیة لا یقف الی غیر النهایة

و هذا باب لاهل التحصیل فیه اطناب و المستبصر یرشده القدر الذی نورده

۲ قول لما ابطل احتمالین من الاربعة المذکورة بقی ان الحق احد الاخرین فاشار

ههنا الی بطلان احدهما بقوله وجب ان یکون احد وجوه القسمة لا سیما

الوهمیة لا یقف الی غیر النهایة و تعین الرابع الذی هو مذهب الجمهور من الحکماء

و وجوه القسمة هی الثلثة المذکورة و انما قال لا سیما الوهمیة لان البرهان

المذکور فی الفصل الاول لا یفید الا القسمة الوهمیة و سمی الفصل تذنیبا

لان هذا الحکم فرع علی ما تقدم قوله و هذا باب ای مسئلة الجزء الذی

لا یتجزی و ما یتبعه من مباحث الحرکة و الزمان فان اهل العلم قد اطنبوا الکلام

فیها و المستبصر یرشده القدر الذی نورده ای فی هذا الکتاب و فی بعض النسخ

القدر الذی اوردناه قوله تنبیه انك ستعلم ایضا مما علمته من حال

احتمال للمقادیر قسمة لغیر نهایة ان الحرکة علیها و زمان تلك الحرکة

ایضا کذلك و انه لا یتالف ایضا مما لا ینقسم حرکة و لا زمان ۳ قول

قد حصل من المباحث المذکورة ان الجسم الطبیعی متصل فی نفسه قابل للقسمة الی غیر

النهایة و لزم من ذلك کون المکة القایمة بالجسم الطبیعی التی هی الجسم التعلیمی

الذی یدل علی مغایرته للطبیعی تبدله فی الجسم الواحد بحسب تبدلة اشکاله

ایضا کذلك و لزم من ذلك کون السطوح التی بها ینتهی الاجسام و الخطوط التی بها

بنیتهی السطوح ایضًا کذلک وجمیع ذلک اعنی الاجسام التعلیمیة والسطوح والخطوط
یسمّی مقادیر فالشیخ نبّه علی جمیع ذلک تعریضًا بقوله من حال احتمال المقادیر
اذ لم یقل من حال احتمال الاجسام ولم یذکره تصریحًا لانه لم یبین وجودها بعد
ثم نبّه ان حکم المتصلات الغیر القارة کالحرکة والزمان حکم المتصلات
القارة وذلک لتطابقهما فی العقل فان الحرکة فی مسافة ینقسم بانقسامها
وکذلک زمان الحرکة ینقسم بانقسامها فاذن لا حرکة مؤلفة من اجزاء لا یتجزی
ولا زمان ویتبین من ذلک ان قسمة الحرکة والزمان الی ماض ومستقبل
وحال لا تصح الحال حدّ مشترک هو نهایة الماضی وبدایة المستقبل والحدود
المشترکة بین المقادیر لا یکون اجزاء لها والا لکان التنصیف تثلیثًا
بل هی موجودات مغایرة لما هی حدوده بالنوع فاذن قد ظهر فساد الحجة المذکورة
علی اثبات الجزء **قال** اشارة قد علمت ان للجسم مقدارا ثخینا متصلا **اقول**
المقصود من هذا الفصل اثبات الهیولی للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الکمیة
وبحسب الاصطلاح هو الکمیة المتصلة التی یتناول الجسم والسطح والخط والثخن
اسم لحشو ما بین السطوح وللامر الذی یقابله رقة القوام فالثخین یدل بالاشتراک
علی ما هو ذو حشو بین السطوح وهو فصل الجسم التعلیمی وعلی ما یقابل الرقیق
من الاجسام والمراد ههنا المعنی الاول والاتصال یدل علی معنیین احدهما
صفة لشیء لا بقیاسه الی غیره وهو کونه بحیث یمکن ان یفرض له اجزاء
یشترک فی الحدود والمتصل بهذا المعنی یطلق علی فصل الکم وعلی الصورة الجسمیة
المستلزمة للجسم التعلیمی وقد یقال للجسم التعلیمی عند ما یطلق المتصل علی
الصورة الجسمیة اتصال ایضا وقد یقال لهذه الصورة ایضا اتصال وامتداد بالمجاز
ویقال للجسم بحسب ذلک متصل وثانیهما صفة للشیء بقیاسه الی غیره
وهو ایضا بمعنیین احدهما کون المقدار متحد النهایة بمقدار آخر ویقال لذلک
المقدار انه متصل بالثانی بهذا المعنی والثانی کون الجسم بحیث یتحرک
بحرکة جسم آخر ویقال لذلک الجسم انه متصل بالثانی بهذا المعنی والاسم
کان بحسب اللغة الذی بالقیاس الی الغیر فنقل بحسب الاصطلاح الی

الاول ولما تقرر هذا فنقول المقدار فی قول الشیخ مقدارا ثخینا متصلا ینبغی ان یحمل علی اللغوی لئلا یتکرر المتصل والثخین علی ما هو فصل الجسم التعلیمی والمتصل علی ما هو فصل الکم المتصل وح یکون المجموع هو الجسم التعلیمی لانه کمیة متصلة ثخینة وانما قدم الثخن لانه اعرف فان القائلین بالجزء یعترفون بثخانة الجسم ولا یعترفون باتصاله وتقدیم الاعرف فی الاقوال الشارحة اولی والمقدار الثخین المتصل اعنی الجسم التعلیمی هو غیر الجسم الطبیعی کما مر وذلک لانه یتبدل فی الجسم الواحد بتبدل اشکاله کالشمعة التی یجعل تارة کرة مکعبا مثلا هو امر عارض للجسم ویکون معنی قول الشیخ قد علمت ان للجسم الطبیعی شیئا هو الجسم التعلیمی وانما قال قد علمت ذلک مع ان اثبات الجسم التعلیمی غیر مذکور فی الکتاب لانه اثبت بالبرهان کون الجسم متصلا فی نفسه کما هو عند الحس وکان کونه ذا کمیة وذا ثخانة امرا بینا غیر متنازع فیه ولا یحتاج الی برهان ومجموع هذه المعانی اعنی کون الجسم ذا کمیة وذا ثخانة واتصال هو کونه ذا جسم تعلیمی فاذن قد علمت ثبوت ذلک للجسم فان قیل بم تعرف ان الجسمیة شئ مغایر لهذه الامور فانه ما لم تعرف مغایرتها له لم یمکن اثباتها له قلنا کونه موجودا لا فی موضوع اعنی جوهریته او ضمّ شئ له وهو مغایر لهذه الامور وکونه شیئا من شانه ان یکون ذا جسم تعلیمی امر غیر جوهریته وهو فصله الذی یتحصل به جوهریته **قوله** وانه قد یعرض له انفصال وانفکاک **اقول** الانفصال اعم من الانفکاک کما ذکره قال الفاضل الشارح احترز بلفظة قد المفیدة لجزئیة الحکم من الافلاک واقول هذا غیر مستقیم لان الافلاک قد یعرض له الانفصال باحد معانیه اعنی الوهمیة ولاجل ذلک بیّنا ولها هذا البرهان علی ما سیجئ بیانه فالصواب ان یقال انه جعل الحکم جزئیا لان بعض الاجسام کالفلکیات وغیرها غیر منفصل لا لکونه غیر قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال الخارجی فیه والعدم اعتبار انفصاله بالوهم وذلک واجب لامتناع حصول جمیع الانفصالات الممکنة فیه علی ما سیأتی **قال** وتعلم ان المتصل بذاته غیر القابل للاتصال والانفصال

قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين جميعا **اقول** يريد بالمتصل بذاته ههنا الصورة الجسمية وهي التي من شانها الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي فهي خلاف الامتداد الذي هو في الشمعة حال كونها كرة ومكعبا ومشكلا باشكال الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ في الشفاء في فصل في ان هذه المقادير اعراض بهذه العبارة اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة ولو حمل المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان على اثبات الهيولى بحاله الا ان الحق ما ذكرناه ويريد بالقابل للاتصال والانفصال الهيولى وانما قيد المتصل بالذات لان المادة ايضا متصلة ولكن بغيرها اعني بالصورة وانما قيد القابل للاتصال والانفصال بقوله قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين لان المقابل للاتصال والانفصال يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى الذي يقبلها ويكون بعينه هو موصوف بهما وهو الماذ لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ الذي يطرء عليه احدهما فينتفي بطريانه فلا يكون موصوفا بالطارى كالصورة التي ينعدم هويتها الاتصالية عند طريان الانفصال فلا يكون هي بعينها موصوفة بالانفصال فان الاتصال لا يقبل الانفصال ولا الاتصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشئ قابلا لعدمه وان قبل الاتصال لكان الشئ قابلا لنفسه **قال** فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته **اقول** قوة الشئ بمعنى امكان وجوده وامكان وجوده ووجوده متقابلان فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده اى في حال الاتصال وبين وجود الانفصال المنافي للاتصال ظاهرة والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شئ غير الاتصال قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى فالمقبول ههنا هو الصورة الجسمية وهيئة الشكل التابع لوجودها وصورته الجسم التعليمي اللازم لها فانه كالصورة للصورة الجسمية وهذا يدل ايضا على ان للشيخ المتصل [illegible] بذاته الصورة [illegible] دون المتصل [illegible]

قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول نتيجة قياس مذكور بالقوة وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام يحدث له الانفصال فينبغي ان يضاف اليه وكلما يحدث له الانفصال فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل ما هو حاصلة قبل شيء فهو غير ذلك الشيء حتى ينتج فاذن قوة قبول الشيء غير وجود ذلك المقبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى لوضوح الباقيين ثم قال واثبات المادة لا يمكن الا بهذه النتيجة لانا ان قلنا الجسم المتصل قد يعرض له الانفصال ولا بد لذلك الانفصال من محل وليس محله الاتصال فلا بد من شيء آخر كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل والامور العدمية لا يستدعي محلا ثابتا فلا بد من بيان مغايرة قوة قبول الانفصال لنفس الانفصال بتلك المقدمات ثم بيان انها ثبوتية بانها من الامور الاضافية التي يستدعي محلا حتى اذا بينّا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شيء آخر هو الهيولى و اقول في هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ليست عدما صرفا فهي يستدعي محلا ثابتة كالملكات والانفصال لما كان عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل على ما قال فقد ثبت محله وهو الذي من شانه ان يتصل والحق ان مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال في كلامه هو ادخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج الى القابل ليكون البرهان كليا وايضا التنبيه على وجود القابل للانفصال قبل طريانه وبعده اذ لا يبعد ان يوهم الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل له فيظن انه انما يحدث حال الاحتياج اليه من غير ان يستمر وجوده قال وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا اقول المتصل بذاته ما دام موجود الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا طرأ الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المتعين فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصالان آخران بالشخص ومتصلان آخران بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا ولا يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذن الشيء

الذی فیه قوة الانفصال الباقی فی الاحوال جمیعاً غیر المتصل بذاته وهو الهیولی
و تلخیص هذا البیان ان یقول لما ثبت ان الجسم لا یخلو عن اتصال ما فی ذاته وانه
قابل للانفصال حال کونه متصلاً فقوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال
ونفس الاتصال لیس بقابلة للانفصال علی وجه یکون حال کونها اتصالاً
موصوفة بالانفصال فاذن للجسم شئ غیر الاتصال به یقوی علی قبول
الانفصال و هو الذی ینفصل ویتصل مرة بعد اخری فهو الهیولی و اعلم ان الاهم
فی هذا الباب ان یعلم انه لا یمکن ان یکون الاتصال والانفصال عرضین متعاقبین
علی شئ واحد هو موضوع لهما وهو الجسم کما سبق الی اوهام المشککین
فی وجود المادة وذلك لان ذلك الشئ یجب ان یکون فی ذاته غیر متصل
ولا منفصل حتی یمکن ان یکون موضوعاً للاتصال والانفصال فهو لا یکون
من حیث ذاته بحیث یفرض فیه الابعاد فلا یکون جسماً البتة بل هو
المسمی بالمادة ولابد من انضیاف شئ ما متصل بذاته الیه حتی یصیر جسماً
فذلك الشئ هو الصورة والمجموع هو الجسم الذی هو فی نفسه متصل وقابل
للانفصال والذین یجعلون المتصل عرضاً علی الاطلاق ینسون ان کون الجسم متصلا
فی نفسه امر ذاتی مفهوم للجسم والجوهر لا یتقوم بالعرض و ایضاً ینبغی ان یعلم ان الوحدة
الشخصیة والتعدد الذی یقابلها ایضاً لا تعرضان للمادة الا بعد تشخصها المستفاد
من الصورة لتوقف علی احوال الشبه المبنیة علی اتصاف المادة بالوحدة
او التعدد حسب ما ذکره الفاضل الشارح وغیره کقولهم لو کان تعدد الجسمیة
بعد وحدتها مقتضیاً لانعدامها ومحوجاً الی مادة تتحد فی الحالین لکان
تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضیاً لانعدام المادة الاولی
ومحوجاً الی مادة اخری ویتسلسل الی غیر ذلك من الشبه و ذلك لان المادة
الموجودة فی الحالین غیر موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل انما یتصف بهما
عند تعاقب الصورة والفاضل الشارح عارض الشیخ باقامة حجة علی نفی
الهیولی و هی ان الهیولی علی تقدیر ثبوتها ان کانت متحیزة فاما علی سبیل
الاستقلال فاذن کان حلول الجسمیة فیها جمیعاً للمثلین وایضاً لم یکن هی

١٠) حاشیة السلطان

بالحلية اولى من الجسمية وايضاً لاحتاجت الى هيولى اخرى واما على سبيل التبعية
فاذا كانت صفة للجسمية ولم يكن الجسمية حالة فيها وان لم يكن متحيزة استحال
حلول الجسمية المختصة بجهة فيها بالبداهة وهذه الحجة غير مشتملة على اجسام
منحصرة فان ما لا يتحيز على سبيل الحلول فى الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد
بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير
قوله وهم وتنبيه ولعلك تقول ان هذا ان لزم فانما يلزم فيما يقبل الفك
والتفصيل وليس كل جسم فيما احسب كذلك **قوله** هذا هو الوهم
وتقريره ان يقال انكم استدللتم بامكان وجود الانفكاك والانفصال
بالفعل فى بعض الاجسام على كونه مقارنا لقابل وذلك لا يقتضى وجوب
كون جميع الاجسام مقارنة للقابل فان منها ما لا يقبل الفك والتفصيل
بالفعل كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان قابلا له بحسب التوهم
قوله فان خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسمانى فى نفسها واحدة
قوله هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو يتذكر مفهوم الامتداد
الجسمانى الذى هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التى لا يبقى هويتها الامتدادية
عند وجود الانفصال لا فى الخارج ولا فى الوهم ثم يتذكر كون كل ذى حجم يحجب وسطه
طرفيه عن طرفه من الملاقاة واجب القبول للانفصال ولو فى الوهم فان مع استحضار
... هذا الحكم على هذا الامتداد يمتنع الحكم بكون شئ من الاجسام غير مقارن
لما يقبل الانفصال والوصل العارضين فى الوجود او الوهم وذلك لتساوى الجميع فى هذا المعنى
ولتخالفها فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون بعضها فلكا وبعضها عنصرا او ما يجرى مجراه
واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو كلى جنسا كان
او نوعا وقد يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاص وجزئى وقد يمكن ان يؤخذ
من غير اعتبار شئ من ذلك كما سبقت الاشارة اليه فى النهج الاول وانما يكون
اذا اخذ موجودا فى الخارج ولا شك فى وجوده فالشيخ اخذه كذلك واشار اليه
بقوله طبيعة الامتداد فان الطبيعة يطلق على المأخوذ كذلك كما مر ولا شك فى انه
[illegible] **قوله** [illegible]

عن القابل والحاجة اليه متشابهة ا **قوله** وذلك لان الشئ الماخوذ من حيث هو هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور المتقابلة معا فان اختلف فقد اختلف لكونه ماخوذا مع امور يقتضي الاختلاف **قوله** واذا عرف بعض احوالها حاجتها الى ما يقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما يقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة ما يقوم بذاته بحيث كانت لها ذات كان لها تلك الطبيعة **اقول** اى اذا صار بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها وامتناع وجودها مع الانفصال معرفا لكونها محتاجة الى قابل يقوم تلك الطبيعة فيه عرف انها محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت **قوله** لانها طبيعة نوعية محصلة يختلف بالخارجات عنها دون الفصول ا **قول** قد بينا ان الطبيعة يكون باى الاعتبارات مادة وبانها جنسا وبانها نوعا فهذه الطبيعة الموجودة ليست جنسا لانها ليست بمقومة على ما ينضاف اليها محصلا اياه ولا مادة لانها مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرهما فهى اذن نوعية محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما يصير نوعا بانضياف معنى العموم اليها فهى وحدها لا يكون نوعا بل يكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجات دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لان الشئ الذى يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا فى بعض الصور لشئ كالضحك وهو عند تحصله بفصل كالناطق ولا يكون مقتضيا فى ساير الصور له وكان هذا الكلام جواب عن ايراد نقض للحكم المذكور وهو ان يقال كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك فى الانسان دون غيره من سائر الحيوان فلم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسماني مقتضيا لوجود القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسماني الموجود طبيعة نوعية محصلة يختلف بالخارجات عنها فهى ان اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجات وفى جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التى هى طبيعة جنسية غير محصلة وهى لا يمكن ان يقتضى شيئا من حيث هى غير محصلة ثم

اذا تحصلت بشئ انضاف اليها ودخل فى وجودها المحصل فان اقتضت شيئاً مع ذلك الشئ الغير المحتاج عنه لم يقتضه مع غيره لانها مع غيره لا يكون ذلك المحصل بعينه قال الفاضل الشارح اورد الشك اولاً فى ان الجسمية طبيعة نوعية واحدة بان مهيتها غير معلومة والاشتراك فى قبول الابعاد الذى هو معلوم لازم لها والاشتراك فى اللوازم لا يقتضى الاشتراك فى الملزومات ونا قض الوجود الذى يقتضى فى الواجب تجرده عن الماهية وفى الممكن لا يقتضى ذلك وثانياً بان الحكم بحلول بعض الجسمانيات فى محل لا يقتضى وجوب الحلول بل يقتضى صحته فاذن يمكن ان لا يحل فيه البعض الآخر والجواب عن الاول ان الاحتياج الى القابل انما تقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلاً بذاته قابلاً للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل فهذا القدر معلوم ومشترك ومقتض للحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما عدا لا مما لا نعلمه وعن المناقضة ان الوجود ليس من الطبايع الجنسية والنوعية على ما سيجئ بيانه وعن الثانى ان الطبيعة المذكورة يقتضى وجوب الحلول لما مر لا الامكان المحل لعدم الحلول والشكوك التى اوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشئ فى بعض الصور دون غيرها بخلاف النوعية المتعلقة بسوء اعتبار الكليات وتنحل بمراعاة ما ذكرنا فلا فائدة بالتطويل بالاعادة **قال** وهم وتنبيه اولعلك تقول ليس الامتداد الجسمانى الواحد بقابل للانفصال البتة وانه انما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا الذى يقع بحسب الفروض والاوهام وما تشبهها **اقول** قد ذكرنا فى صدر النمط ان الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وذكرنا المذاهب فى الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة وبقى حكم المؤلفة فنقول من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع فى الاجسام المؤلفة مذهب ينسب الى بعض القدماء كذيمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة ليست ببسائط على الاطلاق بل انما هى متألفة من بسائط صغار متشابهة الطبع فى غاية الصلابة وتألف البسائط انما يكون بالتماس والتجاوز فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكاً اصلاً وينقسم وهماً بالجهة المذكورة ومقاديرها فى الصغر والكبر واشكالها مختلفة وربما زعم

بعضهم ان مقاديرها متساوية وقد قال ابو البركات البغدادي الى مثل هذا القول في الارض وحده وذكر الفاضل الشارح ان القوم ذهبوا الى ان تلك البسائط كرية الشكل وفيه نظر لان الشيخ حكى في الفن الثالث من طبيعيات الشفا انهم يقولون انها غير مختلفة الا بالشكل فان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسة المذكورة في كتاب اقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فايدة في ايرادها وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب مثبتي الاجزاء الا في تسمية الاجزاء بالاجسام وفي تجويز الانقسام الوهمي عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجة المذكورة في نفي الاجزاء انما اقتضت كون كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي قابلا للانفكاك وكانت الحجة المذكورة في اثبات الهيولى مبتنية على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذن لو كانت البسائط غير قابلة للانفكاك بل انما يتصل بالتماس وينفصل بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا فهذا الوهم هو هذا المذهب والامتداد الجسماني الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي يسميه اصحاب المذهب جسما واحدا بسيطا

قال فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الوهمية والفرضية او الواقعة بحسب اختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة او مضافين كاختلاف محاذاتين او موازاتين او مماستين يحدث في المقسوم اثنينية ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين فيصح اذن بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين **اقول** هذا هو التنبيه المزيل للوهم وهو باعتبار التشابه المذكور في طبائع تلك البسائط بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتشابهة انما يقتضي حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف فالجزء الواحد الوهمي من حيث الطبيعة يقتضي ما يقتضيه سائر الاجزاء وما يقتضيه الكل وما يقتضيه الخارج

عن الكل الموافق له فى تلك الطبيعة لاشتراك الجميع فيها ويجب من ذلك تشارك جميع هذه الاربعة اما فى الامتناع من قبول الانفصال والاتصال اوفى جواز قبولها والاول ظاهر الفساد والثانى حق فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب شيئ يقارنه قلنا لانزاع فى ذلك وقد ذهبنا الى القول فى الفلك انما المقصود ههنا هو امكان طريان الفصل والوصل على الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة وذلك يكفينا فى اثبات المادة و الشيخ قد خص القسمة الفرضية والتى باختلاف عرضين بالذكر لان اصحاب هذا المذهب يجوزونهما على تلك البسائط بخلاف الفكية وقسم التى باختلاف عرضين الى ما يكون بسبب عرضين قارين والى ما يكون بسبب عرضين اضافيين واراد بالقار ما للموضوع فى نفسه وبالاضافى ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام لان جميع هذه مما يجوزونه ثم بيّن ان كل قسمة من هذه يحدث اثنينية فى المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما مما يوافقهما فى النوع والماهية غير مختلف فيما يقتضيه وانما قال طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شيئ والطبيعة قد تخص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم المتباينين فى قبول الاتصال حكم المتصلين وحكم المتصلين فى قبول انفكاك حكم المتباينين **قوله** اللهم الا من عائق مانع خارج من طبيعة الامتداد لازم اوزائل **اقول** هو ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام يمنع من قبول الفصل والوصل بسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن له ويكون لازما كما فى الفلك او زايلا كما فى الاجسام الصغيرة الصلبة مثلا وكانه جواب لسؤال منهم هكذا اليس جزء الفلك متصلا عندكم بالجزء الآخر منه مثلا ومنفكا عن العنصر ولا تجوزون انفصال الجزئين منه وانضمامهما بالعنصر مع اشتراك الجميع فى مفهوم الامتداد فلم لا تجوزون مثل ذلك فى البسايط

المذکورة فیقال له انما تذهب الی ذلک لمانع وهو ان الصورة الفلکیة اعنی النوعیة امر مقارن للاستعداد الجسمانی مانع ایاه عن قبول الانفصال والانفصال بالغیر وانتم فرضتم البسایط متشابهة الطبایع فاذن لامانع لها من حیث هی هی من الانفصال والاتصال **قوله** ولعل هذه العائق اذا کان لازما طبیعیا کان لا اثنینیة بالفعل ولا فصل بین اشخاص نوع تلک الطبیعة بل یکون نوعه فی شخصه **اقول** معناه ان کل نوع مادی مستلزم لما یمنعه عن الانفصال بحسب الطبیعة فمن المستحیل ان یتعدد اشخاصه فی الوجود ای لا یکون فی الوجود منه الا شخص واحد وهذا معنی قوله ان نوعه فی شخصه وذلک لانه لو وجد منه شخصان لکانا متساویین فی الماهیة وکان کل واحد منهما قابلا للانفصال الانفکاکی الحاصل بینهما مع وجود المانع عنه هذا خلف وهذا حکم کلی نافع فی العلوم الطبیعیة قد ینجر الکلام الی ان ذکره فی اثناء حل هذه الشبهة واعترض الفاضل الشارح بان حجة الشیخ مبنیة علی ان الاجسام متساویة فی الماهیة وهو ممنوع لما ذکره من قبل وذلک سهو منه لان الشیخ بنی حجته علی ما سلموه من کون البسایط متساویة فی الطبع اعترض ایضا بان الامتدادات الجسمیة غیر باقیة عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال فهی امور متشخصة ولعلها یمنع الماهیة المشترکة عن فعلها وجوابه انا سلمنا ان وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممکن واورد اعتراضات اخر تجری مجری هذین **تنبیه** وکل نوع یحتمل ان یکون له اشخاص کثیرة فعاق عن ذلک عائق لازم طبیعی فانه لا یوجد للاشخاص المحتملة ان یکون لذلک النوع اثنینیة ولا کثرة تعرض بل یکون نوعه فی شخصه ای لا یوجد ذلک النوع الا شخصا واحدا وکیف یوجد اثنینیة اوکثرة لاشخاص ذلک النوع والعائق عنه لازم طبیعی **اقول** هذا الفصل لا یوجد فی بعض النسخ ویوجد فی بعضها مترجما بالاشارة وفی بعضها بالتنبیه وفی بعضها بلا ترجمة ویشبه ان یکون حاشیة فاثبتت فی المتن سهوا وذلک لانه تقریر المسئلة المذکورة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح فی شرحه کل ماهیة اما ان یکون نفس تصورها مانعة عن المشترکة

واذن لا یحصل منها الا شخص واحد او لا یکون واذن یکون تشخص الشخص الذی یدخل منها فی الوجود زایدا علی الماهیة فذلک الزاید ان کان لازما لم یحصل منها الا شخص واحد لا یقبل الانفکاک والا فیلزم التخلف وفی مصدر هذه القسمة نظر لان الماهیة المعقولة لا یکون نفس تصورها مانعة عن الشرکة الا اذا عنی بالماهیة غیر ما اصطلحوا علیه **تذنیب** الیس قد بان لک ان المقدار من حیث هو مقدار او الصورة الجرمیة من حیث هی صورة جرمیة مقارنة لما یقوم سعه ویکون صورة فیه ویکون ذلک هیولاها وشیئا هو فی نفسه لا مقدار ولا صورة جرمیة له ولکن هذه هی الهیولی اولی فاعرفها ولا تستبعد ان لا یتخصص فی بعض الاشیاء تبوئها بقدر معین دون ما هو اکبر او اصغر منه **اقول** یرید بیان صحة وجود التخلخل والتکاثف الحقیقیین قال الفاضل الشارح هذه المسئلة تفریع علی اثبات الهیولی واذا لم یکن من بیان مقومات الجسم المقصود فی هذا النمط سماها تذنیبا والمشهور عند الجمهور ان العظیم لا یصیر صغیرا الا اذا کان اجزاؤه متفتة فیندمج او یتحلل بعض الاجزاء وینفصل والصغیر لا یصیر عظیما الا بالعکس وغیر هذین الوجهین عندهم مستبعد جدا فالشیخ ازال ذلک الاستبعاد ببیان یکون الهیولی غیر متقدرة فی نفسها وکون المقادیر الیها متساوی النسب فان ذلک یقتضی تجویز تبدل المقادیر علیها فیصیر العظیم صغیرا وبالعکس وهذا لا یفید القطع بوجود التخلخل والتکاثف لان هیولی الفلک ایضا بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلو عن مقدارها المعین بسبب تقارنها بل یفید التجویز وازالة الاستبعاد ولذلک قال الشیخ ولا یستبعد واحترز عن الفلک بقوله ان لا یتخصص فی بعض الاشیاء ویوجد فی بعض النسخ بعد قوله ولا صورة جرمیة له ولکن هذه هی الهیولی الاولی قیدها بالاولی لان عادة کل مرکب یکون هیولاه وان کانت جسما اشارة یجب ان یکون محققا. عندک انه لا یمتد بعد فی ملاء او خلاء ان جاز وجوده الی غیر النهایة هذه مسئلة تناهی الابعاد وهی احدی المقاصد فی العلم الطبیعی وهی ایضا مبدء لمسائل اخری

منها مسئلة اثبات تحدد الجهات كما سيأتي بعد وهي ايضاً من الطبيعيات ومنها مسئلة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها اعنى المقدار من الهيولى وهي من علم ما بعد الطبيعة ولبيان هذه المسئلة اورد ها ههنا وقد دل بقوله يجب ان يكون محققا عندك على انها احدى المطالب الجليلة قال الفاضل الشارح لما بين الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى ببرهان صورته هذه كل جسم متناه وكل متناه مشكل فالجسمية لا ينفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا ينفك عنها وهذه حجة عول عليها افلاطون في ان الابعاد لا يفارق المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفا انه ليس يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه اما ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني بطلان وجود بعد غير متناه محال واذا كان متناهيا فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس الا الانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن ينفعل الصورة الا لمادتها فيكون مفارقة وغير مفارقة هذا محال ثم قال هذه المسئلة اعنى اثبات تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد الغير المتناهية لو لم تكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كما في مثلث يمتدان الى غير النهاية والثانية انه يجب ان يوجد بينهما ابعاد يتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون البعد الاول ذراعا والثاني زايدا عليه بنصف ذراع والثالث زايدا على الثاني ايضا بنصف ذراع وهلم جرا وينبغي ان يكون الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتزايد بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه الطول الا ترى انا اذا نصفنا خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف النصف الآخر ثم نصف النصف الباقي وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب الفرض لسبب احتمال كل مقدار للانقسامات الغير المتناهية فاذن كانت الزيادات التي يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل يتزايد لا الى نهاية مع انه لا ينتهي الى مساواة الخط الاول المنصف فثبت ان

هذه الزيادات اذا كانت بتناقص لا يلزم من كونها غير متناهية ان يصير المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد او كانت متزائدة فالمطلوب حاصل ولما كان المثل موجودًا فى الزايد اختار الشيخ المثل الذى لا ينافى حصوله الزائد الثالثة انه يجوز ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزائدة بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد فى بعد واحد فكل بعد اخذته وجدت جميع الزيادات التى دونه موجودة فيه ورجع الى المتن فنقول انما قيد الخلاء فى صدر البحث بقوله ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهيا بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده لكان متناهيا **قوله** والا فمن الجائز ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدأ واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد هو بيان المقدمة الاولى **وقوله** ومن الجائز ان يفرض بينهما ابعاد يتزايد بقدر واحد من الزيادات اشارة الى المقدمة الثانية **وقوله** من الجائز ان يفرض بينهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية اشارة الى الثالثة **وقوله** ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد فى بعد واحد اشارة الى الرابعة قال ثم شرع فى تركيب الحجة عنها **قوله** واية زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن **اقول** شروع فى الحجة ومعناه ان كل واحدة من زيادات التى يمكن وجودها فانها يمكن ان يشتمل عليها بعد وتبيين هذه القضية **بقوله** والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزايد عليه امكان **اقول** يحتمل ان يكون قوله واية زيادات امكنت متعلقا بما جعله مقدمة رابعة اى واية زيادات امكنت اذا اخذت معًا فانها ايضا يكون موجودة مع المزيد عليه فى واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله ولان كل زيادة فيكون هذا الفاء جوابا لذلك اللام ويكون تقدير الكلام ولان كل واحدة من الزيادات

وكل مجموع منها موجود في بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه الذي فسره الشارح لا يحتمل كون اللام للتعليل في قوله ولان كل ولا الايراد لفظة له ووجه ترتيب البرهان ان يقال اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية او لا يكون فالثاني باطل لانه لا يخلو اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر او لا يوجد والاول توجب انقطاع الامتدادين لانه حينئذ ينتهي وهو باطل والثاني يقتضي ان لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد آخر فاذن صدق على كل زيادة انها حاصلة في بعد ومتى صدق على كل واحدة انها حاصلة في غيره صدق على المجموع انه حصل في بعد فاذن وجب ان يوجد بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف فثبت ان القول بلانهاية الابعاد يؤدي الى اقسام كلها باطلة قال وجميع هذه المقدمات جلية الا مقدمة واحدة وهي قولنا لما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا في بعد فان للمطالب ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان استمر البرهان والا سقط واقول انه لم يجعل كون الكل حاصلا في بعد معللا بكون كل واحد حاصلا في بعد فقط بل جعله معللا بكون كل واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلا في بعد والفاضل الشارح لما جعل قوله واية زيادات امكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له من تفسيره المذكور ونظمه البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير جلية واما على الوجه الذي فسرناه فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد كان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا في بعد ثم قال لما كانت هذه القضية يعني الحكم بوجود بعد يشتمل على زيادات غير بينة قصد اثباتها بابطال نقيضها وهو **قوله** والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزايد عليه امكان **اقول** المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على

تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادات في بعد آخر وح لا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان الابعاد المفرضة بينهما محدودا بحد معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه **قوله** فيكون انما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذي في القوة **اقول** يعني يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد مشتمل الا على عدد محصور متناه من جملة الابعاد الغير المتناهية التي هي موجودة بالقوة **قوله** فيصير البعد بين الامتدادين محدودا في التزايد عند حد لا يتجاوزه في العظم **اقول** اي اذا كان لامكان الابعاد التي يفرض بينهما نهاية وجب ان ينتهي البعد بينهما الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه **قوله** وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان ولا ينفذان بعد **اقول** اي اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه فقد وجب انقطاعهما **قوله** والا امكنت الزيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك محال **اقول** اي ان لم ينقطع الامتدادان فقط يوجد بعد اعظم مما فرض انه اعظم الابعاد وح يوجد بعد يشتمل على اكثر من الجملة المتناهية التي فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على اكثر منها وهو محال فقوله وهو ذلك المحدود اي اكثر ما يمكن هو ذلك المحدود بحسب الفرض الاول قال فظهر من جملة ذلك انه لو لم يصر بعد واحد مشتملا على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين والشيخ لم يصرح به اعتمادا على فهم المتعلم **قوله** فبين ان يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وهذا محال **اقول** ومعناه ظاهر قال فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو آخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع فرض تناهي الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد فلا بعد هو آخر الابعاد فاذن دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب فنقول لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن ان يشار الى بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن ذلك لا يضرنا لانا نقول القول بكونهما غير متناهيين يؤدي الى القول بكونهما

متناهيين

متناهيين فيكون خلفا وذلك لانا نقول اما ان يكون بعد مشتمل على جميع
الزيادات او لا يكون فان كان فوجب ان لا يكون بعد آخر فوقه لانه لو كان
بعد فوقه لما كان هو مشتملا على زيادة البعد الذى هو فوقه فلم يكن
مشتملا على جميع الزيادات وان لم يكن هناك بعد مشتمل على جميع تلك الزيادات
كان فى تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه والذى هو غير مشتمل عليه وجب
ان يكون آخر الابعاد اذ لو لم يكن آخر الابعاد لكان فوقه بعد آخر ويكون ذلك
الفوقانى مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان الشك
المذكور مؤكد لهذه الحجة اقول هذا القسم الاخير الذى فرض فيه البعد غير
مشتمل على الجميع منتصلة غير واضحة اللزوم فان تطرق خلل الى هذا الكلام فانما يكون
منه وقد ذكر هذا الفاضل فى اجوبة اعتراضات شرف الدين محمد المسعودى
هذا المعنى بعبارة اخرى وهى ان كل واحد من الزيادات الغير المتناهية
اما ان يكون حاصلا فى بعد آخر فوقه او لا يكون فان لم يكن كل زيادة
حاصلة فى بعد آخر كانت هناك زيادة غير موجودة فى بعد آخر فلا يكون فوق تلك
الزيادة بعد آخر اذ لو كان لكانت تلك الزيادة موجودة فيه فح قد انقطعا فكانا
متناهيين وان كان كل زيادة منها حاصلة فى الغير فاما ان يكون الكل حاصل فى بعد
او لا يكون ومحال ان لا يكون لانا قد بينا ان البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة على
التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات الى البعد
العاشر فظاهر ان تلك الزيادات باسرها موجودة فى بعد واحد وذلك محال
من وجهين الاول ان ذلك البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين
الثانى ان البعد المشتمل على جميع الزيادات ان كان فوقه بعد آخر فهو غير مشتمل
على الجميع لانه لا يشتمل على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد آخر فقد انقطع
الامتدادان فالقول بلا نهاية الامتدادين تقتضى الى اقسام كلها باطلة
والغرض من ايراده ان تالى المنتصلة المذكورة اعنى وجود بعد لم يشتمل عليه
بعد آخر جعله لازما هناك لعدم حصول جميع الزيادات فى بعد وههنا لعدم
حصول كل زيادة فصارت هذه المنتصلة واضحة اللزوم بخلاف تلك وانما بقى الالتباس

ههنا فی استلزام کون کل زیادة حاصلة فی بعد لکون الکل حاصلاً فی بعد علی مامرّ ذکره فهذا ما یمکن ان یقال فی هذا الموضع وانما اقتفینا کلام الشارح لانه بذل المجهود فیه **قال** وقد یستبان استحالة ذلک ایضاً من وجوه اخری یستعان فیها بالحرکة اولا یستعان ولکن فیما ذکرنا کفایة **اقول** الوجه الذی یستعان فیه بالحرکة هو المبنی علی فرض کرة یخرج من مرکزها قطر موازٍ لخط غیر متناه یجب ان یسامته بعد الموازاة بحرکة الکرة فیلزم ان یوجد فی الخط اول نقطة یسامتها القطر ویستحیل ان یوجد لوجود نقطة یسامتها قبل کل نقطة فیلزم الخلف والوجه الذی لا یستعان فیه بالحرکة هو المبنی علی تطبیق خط غیر متناه من احدی جهتیه دون الاخری علی ما یبقی بعد ان ینفصل من الجهة التی یتناهی فیها قدر ما منه وبیان امتناع تساویهما لامتناع کون الجزء مساویاً للکل وامتناع التفاوت فی الجهة التی تناهیا فیها لغرض التطبیق فیلزم الخلف من وجوب تناهیهما فی الجهة التی کانا غیر متناهیین فیها وهما مشهوران **قوله** اشارة

فقد بان لک ان الامتداد الجسمانی یلزمه التناهی فیلزمه الشکل اعنی فی الوجود **اقول** یرید بیان امتناع انفکاک الصورة الجسمیة عن الهیولی فبین اولاً لزوم الشکل للصورة بتوسط التناهی ثم بنی البرهان علیه اما بیان الاول فهو ان الشکل وان قیل فی تعریفه انه ما احاط به حدٌّ واحد او حدود لکنه اذا حقق کان هیئة من الکیفیات المختصة بالکمیات والحد فی هذا الموضع هو النهایة فکان المفهوم من الشکل هو هیئة شئ یحیط به نهایة واحدة او اکثر من واحدة من جهة احاطتها به فاذن الشئ المتناهی یلزمه ان یکون ذا شکل والامتداد الجسمانی متناه فهو ذو شکل وهذا معنی قوله فقد بان لک ان الامتداد الجسمانی یلزمه التناهی فیلزمه الشکل وفائدة قوله اعنی فی الوجود ان الامتداد لا یستلزم الشکل من حیث مهیته لانه یمکن ان یتصور غیر متناه وح لا یکون ذا شکل بل انما یستلزمه من حیث انه فی الوجود لا ینفک عن شکل ما لوجوب تناهیه **قال** فلا یخلو اما ان یکون هذا اللازم یلزمه لو انفرد بنفسه عن نفسه او یلحقه ویلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فیه او یلزم بسبب

الحامل والامور التي يكتنف الحامل اقول قال الفاضل الشارح تركيب الحجة ان يقال لزوم الشكل الجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون محلا وحالا لها وهذه قسمة منحصرة وثاني الاقسام محذوف لظهوره وذلك لان الحال ان كان لازما كان حكمه حكم نفس الجسمية في اقتضاء ما يقتضيه الجسمية وان لم يكن لازما فيستحيل ان يكون علة لوجود ما هو لازم اعني الشكل وباقي الاقسام مذكورة اقول كلام الشيخ مشعر بان الاقسام ثلثة ووجهه ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون من حيث هي منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك بل يكون للمداخلة للمادة ولواحقها في ذلك اللزوم والاول اما ان يكون لنفس الجسمية او لشئ غيرها وهما القسمان اللذان تبين اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلثة اقسام لا رابع لها ويظهر منه ان تربيع القسمة وحذف احد الاقسام مما لا حاجة اليه ولا هو مطابق للمتن قال ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه

تشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيأت التناهي والتشكل وكان جزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كله اقول هذا اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه حال كونه منفردا عن المادة وما يكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه اولا في نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيه انما كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك وبالجملة بسبب انفعالات المادة من غيرها ثم فيما يتبع المقادير وهو هيأت التناهي والتشكلات وانما قال هيأت التناهي ولم يقل التناهي لان التناهي لا اختلاف فيه والفرق بين هيأت التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك ان هيأت التناهي امر يعرض للشئ المتناهي والتشكل هو اعتبار الشئ مع ذلك العارض ثم قال وكان يجب ان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير منه واحدا اقول اي

لو فرض اقل قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه واذن لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة والغرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية فی الاصل بان وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما الا بان يكون فرضهما ممكناً من حيث الفرض ويلزم المحال من جهة تشابه احوالهما بعد الفرض وذلك لان اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير والتغاير فی الامتداد لا يتصور الا بعد وجود المادة فالحاصل ان المحال اللازم فی هذا القسم شئ واحد وهو عدم التغاير فی الاجسام وانما عبّر الشيخ عنه بلوازمه للايضاح والفاضل الشارح توهم الامتداد الجسمانی فی هذا القسم مقارناً لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب وقبول الانقسام والالتيام والكلية والجزئية منفصلاً عن الغير والغير فاعل فيه على ما هو عليه فی الوجود الا انه اسقط اسم المادة منه وحرم التلفظ به قولاً فشنّع فيه وفسر قول الشيخ بان اللازم لهذا القسم ثلث محالات احدهما تشابه المقادير والثانی تشابه الاشكال والثالث تشابه الكل والجزء فی عوارضها على ان كل واحد منها محال برأسه ثم امعن فی الاعتراض على كل واحد ببيان امكان الاختلافات العائدة الى العوارض المادية المذكورة واطنب القول فيه بما لا يحمله الناظر فيه الا على سوء فهم قائله حاشاه عن ذلك واذا كان فساد جميع اعتراضاته ظاهراً مما قررناه فلا فائدة فی ايرادها **قال** ولو لزم ذلك بسبب

فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسمانی قابلاً فی نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل وكان له فی نفسه قوة الانفعال وقد بانت استحالة ذلك

اقول هذا هو القسم الثانی من الثلثة وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسمانی بسبب فاعل مباين للامتداد مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعما توجبه المادة من اللواحق وقد بيّن فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد الجسمانی فی نفسه من غير هيولاه قابلاً للفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا يتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها فی الامتداد ۹۸

الا بعد کونه متبائنا لان ینفعل ویکون فیه قوة الانفعال التی هی من لواحق المادة فاذن حصول لها یقتضی کونه مادیا وقد فرضناه منفردا عنها هف وما اورده الفاضل الشارح ههنا وهو ان کون الجسم قابلا للاشکال لا یقتضی کونه قابلا للفصل والوصل لان الاشکال قد یختلف من غیر انفصال الجسم کاشکال الشمعة المتبدلة بحسب التشکلات المختلفة لیس بقادح فی الغرض لان الشیخ لم یجعل لزوم المحال مقصورا علی لزوم الفصل والوصل بل علیه وعلی لزوم الانفعال بدلیل قوله وکان له فی نفسه قوة الانفعال ومعلوم ان اشکال الشمعة لا یمکن ان یتبدل الا بعد امکان انفعالها واعلم انه الزم المحال فی القسم الاول بجمیع الوجوه العایدة الی الفاعل والی القابل جمیعا وفی هذا القسم بالوجوه العائدة الی القابل فقط قوله فبقی ان یکون بمشارکة من الحامل اقول ای لما ظهر فساد القسمین المذکورین تعین کون هذا القسم حقا ویوجد فی بعض النسخ بعده فللهیولی اذن تاثیر فی وجود ما لا بل للصورة فی وجودها منه کالتناهی والتشکل وهذا نتیجة البرهان المذکور وثبت منه احتیاج الصورة الجسمیة فی وجودها وتشخصها الی الهیولی لا فی ماهیتها فاذن هی لا ینفک عن الهیولی وذلك هو المطلوب قوله وهم واشارة او لعلك تقول فهذا ایضا یلزمك فی اشیاء اخر فان الجزء المفروض من الفلك لیس له شکل الفلك ثم تقول ان الشکل للفلك مقتضی طباعه وطبع الجزء وطبع الکل واحد اقول هذا شك یرد علی ما ابطل به القسم الاول من الثلثة المذکورة فی الفصل المتقدم وتقریره انکم قلتم لا یجوز ان یکون سبب لزوم الشکل للامتداد المنفرد عن القابل هو نفس الامتداد لان الامتداد لما کانت له طبیعة واحدة وجب ان یکون ما یقتضیه تلك الطبیعة واحدا ویلزم منه ان یکون شکل الکل والجزء واحدا ثم انکم معترفون بان شکل الجزء المفروض من الفلك لا یمکن ان یکون کشکل الکل مع انکم تذهبون الی ان الشکل للفلك مقتضی طباعه الذی هو فی الجزء والکل واحد واذا جوزتم اختلاف الشکل فی الفلك مع عدم اختلاف مقتضیه فلم لا تجوزونه مثله

فى الامتداد المذكور فقوله فهذا ايضاً اشارة الى قوله فى الفصل المتقدم وكان للجزء المفروض من مقدار ما يلزم منه ما يلزم كله ونبّه بقوله اشياء اخر على ان هذا الاشكال ليس فى الفلك وحده بل فى جميع البسائط اذا تخالفت احكام الكل والجزء فيها كالارض المخالفة لبعض اجزاءها فى توسط الاجرام وقيد الجزء بالمفروض لان البسيط انما يتأخر وجود جزئه عنه بخلاف المركب ويكون تجزيته لاحد الاسباب المذكورة فاذن وجب تقييده بالسبب ولما كان الفرض اعم الاسباب خصّه بالذكر فقوله فنقول لك تريد ان يفرق بين الصورتين بما يقتضى لزوم المحال المذكور فى احديهما دون الاخرى وتقريره مجملاً ان الفلك له مادة قد عرض له بسببها الكلية والجزئية وفاعل اوجب حصول المقدار والشكل فيها فيصيرها كلا ومنع ذلك السبب بعينه ان يكون لما يفرض جزءاً له بعده مثل ذلك لاستحالة ان يكون الجزء كالكل ما دام الجزء جزءاً والكل كلاً واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور له جزء ولا كل فضلاً عن سائر عوارضها بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير اذن ليس حكمه حكم الفلك وما يجرى مجراه **قوله** ان الشكل قد حصل للفلك من طبيعة قوة اوجبت لهيولاه تلك الجرمية ولم يكن ذلك لها من نفسها او عن جرميتها فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءاً اما للكل لكونه جزءاً مفروضاً بعد حصول صورة الكل صورة الكل **اقول** معناه ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه اولاً تلك الصورة الجسمية المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذى لزمها ولم يكن الشكل لها عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسمية ويريد بتلك القوة الصورة النوعية للفلك والقوة اسم لمبدأ التغير من شئ فى غيره من حيث هو غيره والطبيعة يطلق على معان متناسبة والمراد ههنا هو الذات نفسه او ما يصدر عنه الفعل لذاته فطبيعة القوة هى ذات الشئ الذى يصدر عنه التغير الذاتى فى غيره او المصدر الذاتى من الشئ الذى يصدر عنه التغير فى غيره ثم قال لما وجبا لهيولى الفلك ذلك الامتداد والشكل وجب بايجاب ذلك السبب

المذکور الموجب تلک الصورة والشکل للهیولی ان لا یکون صورة الکل ولا شکله لما یکون بالغرض بعد حصول صورة الکل جزءً اله وقد وجب ذلک لکونه بالفرض جزءً الکل بعد حصول صورة الکل ای لما اوجبت الصورة النوعیة للهیولی الامتداد المعین والشکل المعین اوجبت ان لا یکون للجزء الحادث بعد الکل مثل ما للکل لکونه جزءً احادثاً بعد الکل وقد اختلفت النسخ منها ففی بعضها تکرر لفظة صورة الکل احدیهما مخصوصة لکون الحصول مضافاً الیها والاخری مرفوعة لکونها فاعلاً لقوله لا یکون معناه لا یکون للجزء صورة الکل بعد حصول صورة الکل وهو لا صح وفی بعضها لم یتکرر لفظة صورة الکل ویکون فاعل لا یکون ضمیراً یعود الی لفظ ذلک فی قوله فلما وجب لها ذلک یعنی الشکل المقدم ذکره ویجوز ان یکون فاعل قوله لا یکون هو ما فی قوله ما للکل ویکون علی هذا التقدیر ما هذه موصولة بمعنی الذی

قال فهذا له عن عارض ومانع وبسبب مقارنة ما یقبل تلک الصورة ویحملها وینجزی بها **اقول** ای هذا الحال للفلک عن عارض وهو معنی الکل والجزء والمضاف احدهما الی الآخر ومانع وهو کون الجزء جزءً امفروضاً بعد حصول الکل فان هذا المعنی هو المانع له عن قبول ما یقتضیه السبب المذکور وبسبب مقارنة المادة القابلة للصورة الجسمیة الحاملة ایاهما المتجزیة معها بطریان الانفصال علیها **قال** واما المقدار لو انفرد لم یکن هناک شئ یوجب شیئاً

الا طبیعة المقداریة وتلک الطبیعة هی واحدة لم تصر کلا وغیر کل بحسب ذلک الغرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا یجب ان یستحق شیئاً معیناً مما یختلف فیه حتی نفسا لکلیة والجزئیة فلیس یمکن ان یقال ههنا لحقها من غیرها شئ بحسب امکان وقوة ما او صلوح موضوع لحوقا سابقا ثم تبع ذلک ان صار ما هو کالجزء بحالة مخالفة **اقول** یرید ان المقدار لو انفرد ولم یکن الکلیة والجزئیة اصلاً فضلا عما یلزمهما لان نفس طبیعة واحدة فلا یقتضی الاختلاف بالکل والجزء فلیس هناک علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذن لا اختلاف هناک ویختلف النسخ ههنا ففی بعضها هکذا لم تصر کلا

وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل وهي اصح وفي بعضها الا من نفسها الا من علة ولا من مقارنة قابل وتقديره لم تصر كلا وغير كل بحسب الفرض المذكور في الفصل المتقدم الا من نفسها لانه لا علة ولا قابل هناك والاختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب ان يستحق الاختلاف ثم قال فليس يمكن ان يقال ههنا لحقها شئ من غيرها يعني الفاعل ثم قال بحسب امكان وقوة ما يعني المادة التي يحتاج الامتداد الجسمي اليها لكونه صورة ثم قال او صلوح موضوع يعني الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل اليه لكونهما عرضين وقيد بههنا لان الفلك فيه فاعل هو الصور النوعية ومادة هي هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم تبع ذلك المحقق ان خالف الجزء فيه الكل واعترض الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية بالمادة غير صحيح لان مادتي الكل والجزء ان اتحدتا كانت الصورة وجزءها حالين في محل واحد ولم يكن احدهما اولى بالكلية من الآخر وان تباينتا كانت المادة مختلفة في الكلية والجزئية وح ان احتاجت الى مادة تسلسلت المواد والا فالصورة ايضا وحدها يختلف فيهما من غير احتياج الى مادة فان قيل تقدم الصورة في الوجود والحلول على جزءها بسبب لكونها اولى بان يكون مشتملا منه قلنا ولسنا نقدمها في الوجود وحده سببا في المنفردة عن المادة والجواب ان المادة هي منشأ الاختلاف فهي تختلف بذاتها وتخالف غيرها من الصورة والاعراض المادية بها كالزمان الذي يقتضي التقدم والتاخر لذاته وتصير الاشياء متقدمة ومتاخرة بسببه على ما سيأتي بيانه فلذلك احتاجت الصور في اختلاف احوالها الى المواد ولم يحتج هي الى غيرها **تنبيه** هذا الحامل انما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية به **اقول** يريد بيان ان كون الهيولى ذات وضع امر لا يقتضيه ذاتها بل انما تستفيده من الصورة الجسمية وهذه مسئلة يبتني عليها البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان

اما الاوّل فلانه مناف للحکم المذکور واما الثانی فلما ذکر فیما یتلو هذا الفصل والوضع یطلق علی معان منها کون الشیٔ بحیث یمکن الاشارة الحسّیة الیه ومنها حال الشیٔ بحسب نسبة بعض الاجزاء الی بعض ومنها ما هو المقولة المشهورة والمراد ههنا هو الاول والمعنی ان الصورة الجسمیة هی العلة فی کون الهیولی ذات وضع ویتبیّن منه انها هی التی تفید تشخص الهیولی وتعیّنها علی ما سیأتی بعد قال ولو کان له فی حد ذاته وضع وهو منقسم کان فی حد ذاته ذا حجم اقول ای لو کان للحامل وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلا یخلو اما ان یکون منقسما علی الاطلاق وفی جمیع الجهات او لم یکن فان کان منقسما فی جمیع الجهات کان بانفراد ذاته عن الصورة جسما ذا حجم وقد کان حاملا للحجم هذا خلف قال وغیر منقسم کان فی حد ذاته متقطع منتهی اشارة اقول وهذا هو القسم الذی لا یکون الحامل فیه منقسما علی الاطلاق وغیر منقسم عطف علی قوله وهو منقسم یرید به ان الحامل ان کان بانفراده ذا وضع وکان غیر منقسم کان بانفراده مقطع ومنتهی اشارة وذلک لان الاشارة امتداد ذو یبتدی من المشیر وینتهی الی المشار الیه وینقطع انتهاؤه عنده لا ینقسم فی جهة ذلک الامتداد لانه لو انقسم فی تلک الجهة لکان وراء المقطع شیٔ من المشار الیه فلم یکن المقطع مقطعا وکل مقطع اشارة فهو ذو وضع غیر منقسم وکل ذی وضع غیر منقسم فهو عند فرض اشارة یمتد الیه ولا یتجاوزه یکون منقطعا لها وهذا هو المراد من قوله او غیر منقسم کان فی حد نفسه مقطع منتهی اشارة قال نقطة ان لم ینقسم البتة وخطا او سطحا ان انقسم فی غیر جهة الاشارة اقول ای ذلک المقطع لا یخلو اما ان لا ینقسم فی جهة او ینقسم والثانی لا یخلو اما ان ینقسم فی جهة واحدة او ینقسم فی جهتین ای فکان الحامل علی التقدیر الاول نقطة وعلی التقدیر الثانی خطا وعلی التقدیر الثالث سطحا وانما لم یحتمل قسما آخر لان الابعاد الجسمیة ثلثة واذا فرض احدها مأخذ الاشارة لم یبق الا اثنان فالحاصل ان الهیولی لو کانت ذات وضع بانفرادها لکانت اما جسما او نقطة او خطا او سطحا وکلها باطل فکونها ذات وضع بانفرادها باطل وبطلان

لكونها احد هذه الاشياء يتبين من تصور ماهياتها فان الجسم والخط والسطح لكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال يكون محتاجة الى حامل فهي غير الحامل والنقطة لا يمكن ان يكون الاحالة فى غيرها والا لكانت جزءا لا يتجزى والحامل لا يكون حالا فهو ليست بنقطة ولوضوح هذه المعانى لم يتعرض الشيخ لبيانها ووسم الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الا الى القسمة

تنبيه فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص **اقول** يريد بيان امتناع حلول الصورة فى الهيولى المجردة عنها وبه يتبين القسم الثانى من البرهان المذكور فى الفصل المتقدم وتقريره انا لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية فكانت بلا وضع بالضرورة لما مر ثم فرضنا ان الصورة لحقتها وصارت ذات وضع بالضرورة لامتناع وجود جسم غير ذى وضع لكان لا يخلو اما ان لا يحصل الهيولى فى موضع من المواضع او يحصل فى جميع المواضع او فى بعضها دون بعض والاول والثانى من هذه الاقسام محال لان بيد بيهة مستغن والثالث ايضا محال لان ذلك البعض الموضع اما ان لا يكون اولى بها من غيره او يكون اولى فان لم يكن اولى فكانت متساوية النسبة الى جميع المواضع فكان حصولها فى ذلك الموضع دون غيره ترجيحا لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبديهة وان كان اولى بها فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة او حصلت بذلك فهذان قسمان وهما ايضا محال لان مع ان لكل واحد منهما نظيرا فى المجرد والشيخ اورد هما واورد نظيرهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين واعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبديهة للايجاز **قال** فليس يمكن ايضا ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت فى صورة يوجب بها وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض **اقول** هذا بيان امتناع القسم الاول والفرق بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع فبيان هذا لا يمكن ههنا لان الهيولى قبل الصورة كانت غير متعلقة بالموضع الذى حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن ان يقال ان ذلك لاجل حصوله فى

ذلك الموضع انما كان لان الصورة انما لحقتها هناك وذلك لان الهيولى لم يكن
هناك ولا فی موضع آخر ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره فی الوجود
وهو ان يكون الهيولى فی صورة يوجب لها وضعًا هناك كجزء من الهوآء مثلًا
فی موضعه الطبيعی فان صورته الهوائية يوجب لمادته وضعًا هناك اوكان قد عرض
لها وضع هناك كجزء من الهوآء ايضًا اخرج بالقسر من موضعه الى الوضع الطبيعی
للمآء فعرض لها وضع هناك ثم فسدت صورة الجزئين بسبب ولحقت صورة المآء
بمادتها هناك فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها فی موضع خاص يكون
ذلك الموضع اولى بها والاولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة
السابقة والاحوال العارضة لها ثم اشار بقوله وانما ليس يمكن نحن فيه
لانها مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور قال وليس يمكن
ايضًا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصًا من الاوضاع الجزئية
التی تكون لاجزاء كل واحد مثلًا كاجزاء الارض كما يمكن
ان يقال فی الوجه الذی ذكرناه من تخصص وضع جزئی بسبب لحوق
الصورة وهناك وضع جزئی لحوقًا يخصص اقرب المواضع لطبيعته
من ذلك الموضع كالجزء من الهواء يصير ماء فيكون موضعه
الطبيعی متخصصا بحسب موضعه الاول وهو اقرب مكان طبيعی للمياه
مما كان موضعًا لهذا الصائر ماءً وهو هواءٌ وانما لا يمكن هذا ايضًا لانا
جعلناها مجردة **اقول** هذا بيان امتناع القسم الثانی وهو ان يحصل الاولوية
بعد ان يلحق الصورة بالهيولى وبيان الفرق بينه وبين نظيره فی الوجود اما بيان
الامتناع فهو ببيان تساوی نسبتها الى جميع المواضع التی يقتضيها الصورة التی
يلحقها فهی اذن يكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة
وح يستحيل حصولها فی بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن ايضًا
يقال ان الصورة عينت لها وضعًا مخصوصًا من الاوضاع الجزئية التی يكون
لاجزاء كل واحد مثلًا كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد لئلا
يقال الصورة النوعية التی يقارن الصورة الجسمية على ما سنذكرها

انما يقتضى تعين الموضع لكون كل صورة نوعية مقتضية لحيز مخصوص
دون غيره وذلك لان للحيز الطبيعي اجزاء كثيرة وحصول الهيولى مع الصورة
فى احدها دون غيره يقتضى اولوية فلاجل هذا خص الغرض بالقيد المذكور
ثم اشار بقوله كما يمكن فى الوجه الذى ذكرناه الى نظيره فى الوجود وذلك
هو الوجه المثال الاول الذى كان الوضع السابق واجبا لا عارضا بحسب الصورة
السابقة اعنى فى الجزء من الهواء الذى كان موضعه الطبيعي ثم صار ماء
فقصد الموضع الطبيعي للماء لوجود الصورة المائية فيه وانما لم يقصد
اى جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذى هو اقرب الاجزاء المواضع المائية
الموضع الاولى فيخصص ذلك الموضع الجزئي به بسبب الوضع السابق معنى
قوله بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئي اى بسبب لحوق الصورة
حال وجود وضع جزئى هناك فههنا سببان احدهما الصورة المائية وهو
سبب لقدر الموضع المائى مطلقا والثانى الوضع السابق وهو سبب لتخصيص
الوضع الجزئي منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لا يمكن هذا ايضا
لانا جعلناها مجردة الى الفرق بينهما ولما بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الاول
وهو حلول الصورة الجسمية فى الهيولى المجردة وتبين من ذلك ان
حلول الصورة فى الهيولى لا يجوز الا على سبيل التبدل بان يكون حلول اللاحقة
عقيب زوال السابقة واعلم ان فائدة ايراد النظيرين سد باب المعارضة
بهما وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة فى الهيولى المجردة لاقتضائها
الحصول فى موضع مع عدم اولوية احد المواضع به يمكن ان يعارض بالكون
الذى هو حلول صورة جديدة فى الهيولى والكائن يقتضى لا محالة الحصول فى
موضع فالوجه فى تخصيصه باحد المواضع هو الوجه فى تخصيص الهيولى المجردة
به ثم ان اجيب بان المخصص وهو الوضع السابق حاصل ثم وغير حاصل
ههنا عورض بان الصورة الكائنة الجديدة يقتضى الحصول فى احد اجزاء
مكانها الطبيعي لا بعينه مع ان نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه فى تخصصها
باحدها الوجه فى تخصص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة فيجاب

بان الوضع السابق ایضاً یفید تخصص قرب الاجزاء منه بذلك وههنا اذ لیس
وضع سابق فلا تخصص وقد یلوح من کلام الفاضل الشارح ان اول الاشکالین
هو ان الجسم العنصری لا یجب اتصافه باحدی الصور النوعیة بعینها مع دوام
اتصافه بها فلم لا یجوز ان یکون الهیولی اذا اتصف بالجسمیة فهی
وان کانت غیر واجبة الحصول فی حیز بعینه لکنها تحصل فی احد الاحیاز
واجیب عنه بکون کل صورة نوعیة مسبوقة باخری معدة للهیولی فی قبول
اللاحقة والهیولی الخالیة عن الصور لیست کذلك فظهر الفرق اقول هذا
اشکال برأسه لیس فی الکتاب منه عین ولا اثر واما تشککه بتجویز اتصاف
الهیولی فی حال تجردها باوصاف متعاقبة تقتضی احدها تخصصها باحد الاوضاع
الممکنة بعد حلول الصورة فیها فلیس بشئ لان الهیولی الموصوفة بتلك
الاوصاف ان تخصصت بوضع فهی غیر متجردة وان لم تتخصص فنسبتها
مع الاوصاف الی جمیع الاوضاع واحدة **ترتیب** فاحدس من هذا ان الهیولی
لا یتجرد عن الصورة الجسمیة **اقول** وفی نسخة الجسمانیة وفی نسخة الجزئیة
وذکر الفاضل الشارح ان الحجة علی امتناع انفکاك الهیولی عن الصورة کانت
بانها حالة الانفکاك اما ان یکون مشاراً الیها او لا یکون وابطل الاول فی
فصل ثم ابطل الثانی فی الفصل المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة اما ان
یحصل فی کل الاحیاز اولا فی شئ منها او فی حیز معین ولم یتعرض القسمین
الاولین منها لظهور فسادهما بل اقتصر علی ابطال الثالث ولاجل ذلك امر
بالحدس بالمطلوب ولم یصرح بثبوته مطلقاً لانه موقوف علی التنبیه
بفساد القسمین المحذوفین واقول یحتمل ان یکون الوجه فی ذکر الحدس
ان امتناع اقتران الهیولی المجردة بالصورة لا یدل بالذات علی امتناع تجرد
الهیولی عن الصورة بل یدل علی ان الهیولی المجردة غیر مقترنة
بالصورة ابداً وینعکس عکس النقیض الی ان الهیولی المقترنة بالصورة
غیر مجردة ای لا یکون مجردة اصلا وهیولی الاجسام هی المقترنة بالصورة
فهی لا یتجرد عن الصورة الجسمیة **تنبیه** والهیولی قد لا یخلو ایضاً عن صورة

اخر **اقول** يريد اثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام انواعاً واعلم ان سلب الخلو ايجاب المقارنة لمعنى لا يخلو انها يقارن ولما كانت الهيولى لا يقارن هذه الصور معاً بل يقارن واحدة منها فقط ولا يجب ان يقارن تلك الواحدة ايضاً دائماً بل انما يقارنها وقتاً دون وقت اورد الشيخ ههنا لفظة قد التي يفيد مع الفعل المضارع جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الهيولى لما يقارن من الصور النوعية غير واجب وان كان بامتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور واجباً

قال وكيف ولا بد من ان يكون اما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتيام والتشكل بسهولة او بعسر ومع صورة توجب امتناع قبول تلك وكل ذلك غير مقتضى الجرمية **اقول** اى كيف يحكم بخلو الهيولى عنها مع امتناع خلو الجسم من احد امور ثلثة احدها قبول الانفكاك والالتيام والتشكل التابع لهما بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم من الاجسام اليابسة من العنصريات وثالثها الامتناع عن قبول ذلك وهو لازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لذواتها فهي انما تجب بعلل يقتضيها ولا يمكن ان تقتضيها الجرمية المتشابهة في جميع الاقسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان الفاعل لا يكون قابلا لما يفعله كما يتبين في علم ما بعد الطبيعة فعللها اذن امور مختلفة ايضاً غير الهيولى والصورة ويجب ان يكون تلك الامور مقارنة لهما لا المفارق يتساوى نسبته الى جميع الاجسام ويجب ان يكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وغيره ويجب ان يكون صوراً لا اعراضاً لان الجسم يمتنع ان يتحصل من غير ان يكون موصوفاً باحد هذه الامور

قال وكذلك لا بد من استحقاق مكان خاص اووضع خاص متعينين وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشتركة فيها **اقول** الجسم يمتنع ان يخلو عن الاين اوالوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او على جميع الاوضاع فاذن حسميته يقتضى ان يكون في مكان اووضع غير متعينين ثم ان كان يجب ان يختص بمكان اووضع متعينين تقتضيهما طبيعة

على ما يجئ فى النمط الثانى ناذن لا يخلو كل جسم عما يقتضى استحقاق مكان
خاص او وضع خاص متعينين وذلك للصورة غير الجسمية العامة المشتركة
كما مر وانما لم يقتصر على المكان وجعل الوضع قسيماً له لئلا يصير الحكم جزئياً
فان الجسم المحيط بالكل ليس عنده فى مكان وهو لا يخلو عن وضع معين
واعلم ان الصور تختلف باعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة
قبول الانفكاك وعسره يكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة
مناسبة للاين وهكذا فى سائر الاعراض وتحقق كونها مغايرة لتلك الاعراض
ان كون الجسم بحيث يستحق اينا هو غير حصول له فى ذلك الاين ومما يوضح
ذلك بقائها فى بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان المقتضى لسهولة
تشكل الماء ورده الى مكانه الطبيعى ووضعه الطبيعى باق عند جموده او
اصعاده بالقسر او تكعيبه وللفاضل الشارح عليه شكوكاً كثيرة منها
ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة تقتضى اسناد الصور ايضاً الى
غيرها من الامور المختلفة فان اسند اختلاف الصور فى العنصريات الى اختلاف
استعدادات فى مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفى الفلكيات
الى اختلاف قوابلها فى الماهيات قيل فلم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض
اليها من غير توسط الصور والجواب عنه ما مر من بيان مغايرة الاعراض
ومباديها وامتناع تحصل الجسم منفكاً عن تلك المبادى وسائر الاحوال
المذكورة فان سميت تلك المبادى بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات
فلا مضائقة فى التسمية الا انه ينبغى ان ينسب اليها تحصل الاجسام انواعاً
وصدور الاعراض المذكورة وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك
ومنها ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصورة فان اعراضه لا تزول وذلك لان
هذه لو فرضت للفلك لكانت لازمة ايضاً لا محالة ويكون لزومها اما للجسمية
او لما يكون حالاً فيها او لما يكون محلاً لها او لما لا يكون حالاً ولا محلاً وابطل الاقسام
الا كونه لما يكون محلاً ثم قال فليكن المحل سبباً للاعراض اللازمة من غير
توسط الصور وايضاً جميع العناصر لا يحتاج اليها لجواز ان يكون بعض تلك

الامور اعدامًا للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول المقتضية لسهولته وبالعكس فان من الجايز ان يكون صعوبة القبول عدمًا لسهولته ومبدأ العدم يجوز ان يكون عدميًا فالجواب ان استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور فى الفلك غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المختصة بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصور لا غير فاذن القول بلزوم هذه الصورة للجسمية لازمه لصورة الفلك وح يسقط القسمة المذكورة لانها يلزمها لانها صورة الفلك لا غير اما اسنادها الى المحل على ماذكر فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلًا واما جعل بعض الصور العنصرية اعدامًا فغير معقول لان الاعراض المذكورة ليست بعدمية اما الاينية فظاهرة واما الباقية فعلى ما يتبين فى مواضعها والامور الوجودية لا تصدر عن الاعدام ومنها المعارضة اولًا بان هذه الصور محتاجة الى الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والا لم يكن الصور مقومة للجسمية فاذن لم يكن صورًا وثانيا بان القول بكون تلك الصور مصادر لاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذلك من سائر الابواب من غير ان يصدر البعض بواسطة البعض يناقض القول بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول ان الصور ليس من شرطها ان تقوم الهيولى وهذه الصور تقومها من غير دور على ما سيأتى بيانه وعن الثانى ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة اليه فهذه الصور تقتضى التأثير فى الغير بحسب ذاتها والتأثر عن الغير بحسب المادة وحفظ الاين بشرط الكون فى امكانها والعود اليها بشرط خروجها عنه وهكذا فى البواقى فقد انحل تلك الشكوك على قواعد الشيخ من غير الاحتيال الذى اوجبه هذا الفاضل **اشارة** واعلم انه ليس يكفى ايضًا وجود الحاصل حتى تتعين صورة جرمانية والا لوجب التشابه المذكور بل يحتاج فيما يختلف احواله الى معينات واحوال منفقة من خارج يتحدد بها ما يجب من القدر والشكل **اقول** قد اشار الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمية محتاجة فى وجودها وتشخصها الى الهيولى لكونها غير منفكة فى الوجود عن

التناهي والتشكل ومحتاجة فيهما اليها فاراد ان يبيّن في هذا الفصل انهامع
احتياجها الى الهيولى يحتاج الى اشياء اخر غير الهيولى لولاها كانت الاقدار والاشكال
متشابهة اذ كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل الشارح
ان هذا الكلام يصلح جوابا عن سوال يذكر على دليلين مما مراولهما انه
لما استدل على ان الصورة لاينفك عن الهيولى بان قال لزوم المقدار والشكل
اما للصورة اوللفاعل اوللحامل والتزم بانه للحامل فكان لقائل ان يقول
العنصريات غير مختلفة في المواد فيجب استوائها في المقدار والشكل
وثانيهما انه لما استدل على اثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات
فكان لقائل ان يقول لوكان الاختصاص بكل كيفيّة لاجل صورة
لكان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لما كان الجواب
عنهما واحدًا اخره الى ههنا والجواب ان اسباب الاختلافات والاختصاصات
هي الامور السابقة المعدة للاحقة فقوله لا يكفي ايضًا وجود الحامل
حتى يتعين صورة جرمانية اى حتى يتشخص فانه ذكر ان الصورة يحتاج الى الحامل
في الوجود دون المهية والتشابه المذكور هو تشابه للمقدار والشكل لاتشابه
الكل والجزء فان الجزء والكل لا يجب ان يتحدا مع وجود المادة القابلة
للانقسام بل يحتاج فيما يختلف احواله اى اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال
الى معينات اى الى مشخصات وذلك لانها لا يحتاج الى علل للمهية والحقيقة
بل يحتاج الى علل يفيد تغايرها وانفصالها عن العناصر الكلية فان واحوال
متفقة من خارج وكان ينبغي ان يقول واحوال مختلفة من خارج لان سبب
المختلفات ينبغي ان يكون مختلفًا لا متفقًا لكنه اراد بها الاحوال
الاتفاقية وهي التي يكون وجودها غير دائم ولا اكثري فان الاشخاص من حيث
لا يتماثل يحتاج الى علل بها وجودها ليصير بانضيافها الى سائر العلل عللًا
لا يتماثل ويريد بالمعينات والاحوال المتفقة من خارج العلل الفاعلية
وهي القوى السماوية والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة والتغيرات
الطبيعية والقواسر الخارجية فان جميع ذلك علل فاعلية لتشخص الصورة

وام الحامل فهو علة قابلية **قال** وهذا سر عظيم تطلع منه على اسرار اخرى
اقول قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم
تطلع منه على اسرار هى اقتضاء ذلك ان يكون للحوادث بداية زمانية
وانه لابد من حركة سرمدية لابداية لها ولانهاية يكون تلك الحركة
سبباً لحصول الاستعدادات المختلفة فى المادة وهذا السر بعينه هو الجواب
عن السوال المذكور اقول ومن تلك الاسرار التنبيه على وجوب سبب قديم
يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات وعلى وجود جسم
يتحرك بالحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الاسباب التى ينتظم بانتظامها
امور العالم على ما هو عليه فى نفس الامر **وهم وتنبيه** واعلم ان الهيولى
مفتقرة فى ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان يكون الصورة هى
العلة المطلقة الاولية لقوام الهيولى بها مطلقاً او يكون الصورة آلة او واسطة
لشىء آخر يقيم الهيولى بها مطلقاً او يكون شريكة لمقيم باجتماعهما
جميعاً يقوم الهيولى او يكون لا الهيولى يتجرد عن الصورة ولا الصورة يتجرد
عن الهيولى وليس احدهما اولى بان يكون مقاماً به الآخر من الآخر بعكسه
بل يكون سبب ما آخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر
اقول يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكر اولا الاقسام المحتملة لتبيين
ما هو الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام ان يقال لما ثبت تلازمهما
فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى الهيولى
من غير عكس او يكون كل واحد منهما محتاجة الى الاخرى او لا يكون
ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اربعة اقسام والاول منها على ثلثة
اقسام فان الصورة يكون للهيولى اما علة مطلقة او جزء منها او لا علة ولا جزء
علة بل يكون آلة وواسطة للعلة فخرج من هذا ان الاقسام ستة والحق
من جملتها عند الشيخ واحد هو ان الصورة جزء العلة للهيولى واقول التلازم
عند التحقيق لا تقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اما بينها وبين معلولها
و[illegible] لمواين لها لاكيف اتفق بل من حيث يقتضى تلك العلة تعلقاً ما لكل

واحد منهما بالآخر على ما سيأتي بيانه وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلولاً ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما منفرداً عن الآخر لكن الجمهور لا يتفطنون بذلك ويظنون ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للآخر ربما يكون من غير ان يقتضي الارتباط بينهما ثالث ويتمثلون في ذلك بالمضافين وذلك ظن باطل والشيخ لم يتعرض لذلك اولاً بل قسم وجه التلازم الى قسمين احدهما ان يكون احدهما علة للآخر والثاني لا يكون كذلك والاول كان محتملاً للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة القابلية لما لم يكن علة موجبة فهي لا يكون مقتضية للتلازم من جهة القبول ولما استحال ان يكون القابل فاعلا استحال ان يكون الهيولى مقتضية للتلازم الذي بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم الى علية الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم هذا التقسيم الى الاقسام الثلثة التي ذكرها الفاضل وبقي القسم الثاني وهو ان لا يكون احد المتلازمين علة للآخر فنبه على ان ما يظنه الجمهور في هذا القسم باطل ونبه على ان الحق في هذا القسم هو ان يكون التلازم لارتباط تقتضيه شئ غير المتلازمين ثالث لهما ولهذا المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه فهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم الرابع ايضاً بحسب الاحتمال العقلي الى قسمين بان ذلك الثالث يقيم كلا منهما اما مع الآخر او بالآخر فهذه هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل في قوله ان الهيولى مفتقرة في ان تتقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوائد منها انه انما قال في ان تتقوم ليعرف انها مفتقرة اليها وجودها لا في ماهيتها والمقوم ومنها انه قال تتقوم بالفعل الصرف انها مفتقرة في الوجود الخارج لا الذهني ومنها انه قال الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنس ما لا يباين ذاتها ذات المعلول لا كالباري تعالى والعالم قال وعلى قوله الى مقارنة الصورة شك لفظي وهو ان المقارنة حالة اضافية يعرض للشئ بالنسبة الى غيره

والاحوال الاضافية متأخرة عن الذوات فاذن المقارنتان اعنى مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متأخرتان عنهما فلا يصح ان يقال الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى في تقومها ووجودها بالفعل الى ذات الصورة افتقارا متى وجدت وجب ان يكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة يحصل بعد وجود الهيولى اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه وقع فى عبارته توسع ما يحتمل ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان ذات الهيولى مفتقرة الى المقارنة المتأخرة عنها بل ذهب الى انها فى قيامها بالفعل اى فى تشخصها مفتقرة اليها والشئ يجوز ان يحتاج فى اتصافه بصفة ما الى ما يتأخر عن ذاته كالعلة المحتاجة فى اتصافها بالعلية الى وجود معلولها المتأخر عنها ولا يلزم من ذلك الا تأخر صفتها عما يتأخر عنها ثم قال وهذه القضية يعنى ان الهيولى مفتقرة فى قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة الى حجة لان الذى مر هو ان الصورة لا يخلو عن الهيولى والهيولى لا يخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفى فى بيان ان الاولى مفتقرة الى الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تأثير فى الآخر بل يكونان متضايفين ثم ان كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن ان يكون الافتقار من جانب الصورة قال وسيأتى ابطال الاحتمالين واقول اما تلازم المتضايفين فسنبين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تاثير فى الآخر كما ظنوا واما الاحتمال الآخر وهو ان يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقا فقد بينا انه لا يفيد التلازم اذ القابل لا يقتضى الايجاب فى علية قال و الفرق بين الآلة والواسطة ان كل آلة واسطة ولا ينعكس لان الآلة لا يكون موجدة الا ان الايجاد يتوقف بتوقف على توسطها والمتوسط فقد يكون موجدا كالعلة القريبة واقول الآلة كما ذكرنا هى ما يؤثر الفاعل فى منفعله القريب منه بتوسط والواسطة هى معلولة يصير علة لغيره من حيث يقاس الى طرفيه فاحد الطرفين معلول والآخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة قال قوله

او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى الى آخره اشارة الى القسمين الاخيرين مع الشبهة التي يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب الى احدهما وهي ان يقال لما ثبت التلازم فليس احدهما بالعلية اولى من الآخر واليه اشار بقوله وليس احدهما اولى بان يكون مقاما به الآخر من الآخر بعكسه بل الحق ان يكون الاحتياج من الجانبين على السواء والاستغناء من الجانبين على السواء اقول لو كان مراده [illegible] الكلام عن ذكر السبب الخارج مستغنيا وايضا على تقدير الاستغناء من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة الى قوله بعكسه اشارة الى القسم الاخير على ما يظنه الجمهور وقوله بل يكون سبب ما آخر تنبيه على ما هو الحق في ذلك وقسمة لذلك القسم الى قسمين قال ثم ههنا شكان لفظيان الاول انه لما ذكر ان قيام احدهما بالآخر ليس باولى من العكس جعل اللازم ان يكون سبب ما خارج يقيم كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر بالآخر من غير اثبات ثالث وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود متكافيان في الوجود الثاني ان اراد بقوله يقيم كل واحد منهما مع الآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر فهو لا يصح لان مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم وان لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا فعلى التقدير الاول بعض الاقسام مناف لمورد القسمة وعلى التقدير الثاني بعض الاقسام محذوف اقول الشك الاول هو ما ظنه الجمهور وقد مرت الاشارة الى فساده وسيأتي بيانه بقوله ابسط والشك الثاني غير وارد لان الاستغناء عن الجانبين ينافي تلازمهما

اشارة اما الصورة التي يفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن ان يقال انها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر للهيولى لانها ولا آلات ومتوسطات مطلقة بل لا بد في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين **اقول** صور العناصر يفارق الهيولى الى بدل اما الجسمية فلجواز الانفصال عليها الذي

انقطع ازالت الجسمية التى كانت فى حالة الاتصال وحدثت جسميان اخريان واما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ماسيأتى واما صورة الفلكيات فلا تفارقها اصلا اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام عليها واما النوعية فلامتناع الكون والفساد عليها والمراد من هذا الفصل ان صور العناصر لا يمكن ان يكون عللا مطلقة ولا الات ومتوسطات مطلقة للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والالات والمتوسطات المطلقة لكن الهيولى لا ينعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود ولما كان القسمان الاولان من الاربعة المذكورة فى الفصل المتقدم باطلين بما ذكره قال بل لابد من امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين من الاربعة المذكورة فى الفصل المتقدم **قال** وههنا سرامر **اقول** السر هو دلالة هذا البرهان على وجود مبدأ للكائنات غير الهيولى والصورة بل شئ اخر دائم الوجود مفارق يفيض وجود الهيولى عنه لا بانفراده بل باعانة من الصورة وذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها منفكا عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة قد ينعدم ويبقى المادة فنعلم انها يحتاج الى الصورة من حيث هى صورة ما لا من حيث هى صورة معينة اى من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات الاشخاص لما لم يكن الصورة من حيث هى صورة ما واحدة بالعدد فلم يمكن ان يكون من حيث هى كذلك علة للهيولى الواحدة بالعدد بانفرادها فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد فنعلم ان هناك شيئا اخر مباينا للهيولى والصورة واحدا بالعدد تامة مستمرة الوجود معها وربما يشبه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة بشخص يمسك سقفا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها فتأدية الكلام الى اثبات هذا المبدأ المفارق سر فى هذا الموضع **اشارة**

يجب ان تعلم فى الجملة ان الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شئ منها سببا لقوام الهيولى مطلقا ولو كانت سببا لقوامها لسبقها بالوجود **اقول**

يريد ان يبين ان الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت عنصرية او فلكية ممكنة الزوال او ممتنعا فانها لا يكون عللا مطلقة ولا وسائط مطلقة لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح ان الحجة المذكورة ههنا مبنية على مقدمات الاولى ان المتأخر عن المتأخر عن الشئ يجب ان يكون متأخرا عن ذلك الشئ سواء كانت التأخر بالذات او بالزمان و هذه مقدمة مبنية الثانية ان الشئ الذي يكون مع المتأخر من ثالث يجب ايضا ان يكون متأخرا عن الثالث و الشيخ استعمل هذه المقدمة في الاشارة الثانية من النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان ان محدد الجهات المتقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان محدد الجهات متقدم على جهات وهي اما مع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها و المتقدم على المعاول متقدم واستعملها ايضا في النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين ان الحاوي لو كان متقدما على المحوي الذي هو مع عدم الخلاء ولكان متقدما على عدم الخلاء ثم زعم ههنا ان الفلك الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوي غير متقدم على الفلك المحوي فخرج منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول المعية يطلق على المتلازمين الذين يتعلق احدهما بالآخر اما من حيث التصور او من حيث الوجود كالجسمية المتناهية والتشكل في الوجود و كالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يتحرك منها ذلك الجسم ايضا في الوجود و كوجود الملأ و نفي الخلاء على تقدير كون نفي الخلاء امرا مغائرا له في التصور وقد يطلق على المتصاحبين بالاتفاق كمعلولين اتفق انهما صدرا عن علة واحدة بحسب امرين او اعتبارين فيها و لا يكون لاحدهما بالآخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين و لا شك ان وقوع اسم المعلول في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق ثبت هو ... ثانية المعنوية ثم قال الشارح انا قد بينا ان الجسمية لا ينفك عن التناهي والتشكل و ظاهر انهما لا يوجد ان الا مع الجسمية و بينا ان الجسمية لا يمكن ان يكون علة لهما فهما ايضا غير متأخرين عن الجسمية

وما لا يكون متأخراً عن الشئ فهو اما مع الشئ او يكون متقدماً عليه فثبت ان التناهي والتشكل اما ان يكون متقدمين على الجسمية او معها ولقائل ان يقول الشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم فهي متأخرة عن الحدود المتأخرة عن المقدار لكونها نهايات المقدار والمقدار متأخر عن الجسم والجسم متأخر عن الجسمية التي هي جزء له فالشكل متأخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم عليها قال والغلط في بيان الاول هو في قولنا لما لم يكن الجسمية علة لهما فهما اذن غير متأخرين عنها فان ما لا يكون علة للشئ لا يكون متقدما عليه بالعلية والتقدم بالعلية اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعل الجسمية وان لم تكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او تقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية واعراضها اللازمة والزايلة وان لم يكن شئ من تلك الاجزاء علة لشئ من تلك العوارض فهذا ما عندي في هذه المقدمة اقول هذا البيان يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة ونحن قد ذكرنا ان الصورة من حيث الماهية لا تتعلق بالتناهي والتشكل بل انهما انما لا ينفك عنهما من حيث الوجود فقط ومعناه ان الصورة المتشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولا يبعد ان يحتاج الشئ في تشخصه الى ما يتأخر عن ماهيته كالجسم الى الاين والوضع المتأخرين عنه فاذن التناهي والتشكل غير متأخرين عن الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانا متأخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفينا في هذا الموضع قال الرابع ان التناهي والتشكل من توابع المادة وتقريره ظاهر قال واذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل وهما اما متقدمان على الجسمية او موجودان معها فالهيولى متقدمة اما على المتقدم على الصورة او على ما مع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى يلزم ان يكون متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها وهذا محال ولقائل ان يقول عندكم ان الصورة شريكة علة الهيولى فهي على مذهبكم متقدمة والحاصل ان الذي

قد ابطلناه به كون الصورة علة مطلقة قائمة بعينه في كونها شريكة العلة
اقول قد مر ان الصورة انما هي شريكة العلة من حيث كونها صورة
ما لا من حيث كونها صورة متشخصة فهي من حيث كونها صورة ما متقدمة
على الهيولى اما لو جعلناها علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون صورة
متشخصة لان الصورة من حيث هي صورة ما لا يجوز ان يكون علة مطلقة
للهيولى المتعينة كما مر ويمتنع ان يصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى
لانها هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على تشخصها وسيأتي لهذا المعنى زيادة شرح
ولنرجع الى تفسير المتن **قال** ولو كانت سببا لتقومها مطلقا لسبقتها بالوجوب
اقول معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وتقومها
لكانت سابقة بوجودها على الهيولى اقول وفيه اشارة الى ما ذكرناه وهو ان السابقة
بالوجود هي المتشخصة **قال** ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة
ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة ايضا للهيولى بالوجود **اقول**
معناه ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى
ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة والاشياء التي علل لوجودها يكون
جميعها سابقة بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق على السابق سابق **قوله**
حتى يكون بعد ذلك من وجود الصورة وجود الهيولى **اقول** وفي بعض النسخ حتى
يكون بعد ذلك للصورة وجود غير وجود الهيولى ومعناه على اولى الروايتين ظاهر
وعلى الرواية الثانية ان علية الصورة يقتضي تقدم علل مهيتها ووجودها
جميعا حتى يحصل الصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة
على معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل ماهية الصورة وعلل
تشخصها فان كلامه يقتضي تقدم احد الصنفين على الهيولى وتأخر الصنف الآخر
عنها **قال** على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة وان كانت
ايضا ليس من احواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منها
داخل في الوجود **اقول** قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفسر هذا الموضع اولا
ثم نبين احتياج الحجة المذكورة اليه في هذه الاشارة ثانيا فانه قد بين هم انه

اذا اسقط هذا القدر من البين و ضم ما قبله الی بعده فانه انتم هذه الحجة و على هذا التقدير يكون ذكره فی اثناء الحجة لغوا اما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت من المعلولات التى لا يكون مباينة عن العلة فان المعلول قد يكون مباينا من العلة مثل العالم مع البارى تعالى و قد يكون ملاقيا لها مثل مسئلتنا هذه فان الهيولى على تقدير ان يكون معلولة للصورة لم يكن مباينة عنها بل كانت محلا لها فانه ليس بمستبعد ان يكون الشئ علة لوجود شئ و يكون حقيقة تلك العلة يقتضى ان يصير حالة فی ذلك المعلول فيكون الصورة علة لوجود الهيولى و يكون ايضا علة لحكم آخر و هو صيرورتها حالا فی ذلك المحل و قوله و ان كان ايضا ليس من احوال المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان و المراد منه ان الهيولى و ان لم يكن من الاحوال المعلولة لماهية الصورة الا انه لا يجب ان يكون مباينة عن ذات الصورة لان المعلولات المقارنة لعللها قد يكون معلولات لماهية العلة مثل الفردية للثلثة و قد يكون معلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه اقول ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة التى يزول مع بقاء الهيولى و ليس مراده ايضا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان ان المعلولات المقارنة قد يكون معلولات للماهية و قد يكون معلولات للوجود بل مراده ان المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان مقارنة للعلل و مباينة لها كما ذكره ايضا هذا الفاضل قبل هذا و كل واحد من القسمين حاصل موجود و ذلك لانه قال فی الشفاء فی الفصل الرابع من ثانية الالهيات فی مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود الشئ انما يكون عنه وجود شئ يكون مقارنا لذاته و بعض اسباب وجود الشئ انما يكون منه وجود شئ مباين لذاته و بعض اسباب وجود الشئ انما يكون عنه وجود شئ مباين لذاته فان العقل ليس بنقيض عن تجويز هذا ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا هذا ما ذكره فی الشفاء و يظهر منه انه اراد بقوله ههنا فان اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلى و اراد بقوله و كل

قسم منها داخل فی الوجود ان البحث یقتضی وجود القسمین جمیعاً فی القسمین
قال و اما بیان ان الشیخ لما ذکر هذا الفصل فی اثناء هذه الحجة فالذی عندی
ان الحجة التی یرید الشیخ ان یذکرها ههنا لا تعلق لها بهذا الکلام اصلا بل لو ضم
ما قبل هذا الکلام الی ما بعده لتمت الحجة بل هذا الکلام انما یصلح جوابا عن کلام
یصلح ان یستدل به علی ان الصورة لیست علة للهیولی و ذلک الکلام هو
ان یقال ان الصورة اذا کانت حالة فی الهیولی والحال محتاج الی المحل فالصورة
محتاجة الی الهیولی و یستحیل ان یکون تلک الصورة علة لها لاستحالة الدور
فیقال لهذا المستدل لم لا یجوز ان یکون الصورة علة لوجود الهیولی ثم
انه یجب حلولها فی الهیولی لا لان الصورة محتاجة الی الهیولی بل لان الهیولی
بعد وجودها یصیر علة لثبوت صفة للصورة و هی صیرورتها حالة فیها
او لان الصورة علة لحلولها فی الهیولی و یکون اقتضاؤها لثبوت هذا الحکم
لنفسها مشروطاً بوجود الهیولی فیکون الهیولی مع کونها محلا للصورة معلولة
لوجود الصورة الا انها لا یکون مباینة عن ذات العلة فهذا الکلام یصلح جوابا
عن هذا الاستدلال و لعل الشیخ انما اورده فی هذا الموضع لانه قال الصورة لو کانت
علة لوجود الهیولی لکانت الاشیاء التی هی علل الصورة سابقة ایضا علی الهیولی
حتی یکون بعد ذلک عن وجود الصورة وجود الهیولی لحل ستشعر ان یقال له
ههنا اذا کانت الهیولی محلا للصورة فای حاجة بک الی هذه الحجة الدقیقة
علی انها لیست معلولة للصورة بل یکفیک ان تقول الحال محتاج الی المحل
والمحتاج الی الشئ لا یکون علة لذلک الشئ فلما توقع هذه الاعتراض
ههنا ذکر ما یتبین به ضعف هذا الکلام ثم انه عاد بعد ذلک الی تتمیم الحجة التی
ابتدأ بها فهذا ما عندی فی هذا الموضع هذا الکلام لا یناسب ما ذکره الشیخ فی
هذا الموضع بل الواجب شئ من جنس هذا الکلام مذکوراً فیما مر من الکتاب
اشارة الی امکان ان یقال ان الشیخ لما ذکر ان الصورة لو قدر انها علة مطلقة للهیولی
لوجب ان یکون الصورة نفسها مع جمیع علل ماهیتها و وجودها و تشخصها
سابقة بالوجود علی الهیولی حتی یکون بعد ذلک من وجود الصورة

الموجودة المحصلة فى الخارج وجود الهيولى التى هى معلولة لها حتى يكون بعد ذلك
للصورة وجود محصل فى الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلولة بحسب الروايتين
جميعاً اشار قبل الخوض فى بيان استحالة ذلك الى ان هذا التقدير مما يمتنع
تحققه فى هذا الموضع فان الهيولى وان كانت معلولة الصورة وهى غير
متباينة عن الصورة والمعلول المقارن لا يتأخر عن وجود العلة المتشخصة
اى لا يمكن تحصل العلة فى الخارج بدونه لان العلة اذا سبقت بوجودها
سبقت بما يقارن وجودها فكيف يسبق على ما يقارن وجودها فانما اشار
الى ذلك بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة
اى مع انها معلولة غير متباينة الذات عن ذات العلة فكأنه قال لو فرض
تقدم الصورة بوجودها على الهيولى مع ان هذا التقدير غير صحيح
للزم منه محال آخر وذلك هو المحال الذى ساق البرهان اليه وهو كون الهيولى
متقدمة على نفسها بمراتب ثم ان الشيخ استشعر ان يقال المعلول المقارن يجب
ان يكون معلولا للمهية لا للوجود لانه لا يجوز ان يكون الشئ معلولاً
للوجود مقارناً له فى الوجود بل قد يكون الشئ معلولاً للمهية ومقارناً
للوجود كالفردية للثلثة وليس الامر ههنا كذلك فان الهيولى ليست
معلولة لمهية الصورة مطلقاً فنبه بقوله وان كانا ايضاً ليس من احوال المعلول
لمهيته على ان المعلول المقارن لا يجب ان يكون معلولاً لنفس المهية فى جميع الصور
بل قد يكون معلولاً لعلة يكون المهية جزءً منها او شريكة لها كما ذهبنا
اليه ههنا فيكون معنى كلامه وان كان ذلك الهيولى ليست من الاحوال المعلولة
لذات الصورة فهو ايضاً معلول مقارن فلا يصح تقدم الصورة بالوجود
عليه ثم انه لما وصف المعلولات بانها قد يكون غير متباينة ولم يكن شئ
من جنس هذا الكلام مذكورا فيما مر من الكتاب اشار الى امكان
وجود الصنفين من المعلومات اعنى المقارنة والمباينة فى الذهن وفى الخارج
معاً بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منها داخل فى الموجود
ولما فرغ من هذا البيان تمم البرهان وظهر من هذا البيان ان هذا الكلام

لیس لغواً ولا زیادة کما ظن هذا الفاضل وان الحجة المذکورة متعلقة به لانه یؤکدها ویبین حقیقة الحال فی هذه المسئلة **قوله** ولکن قد علمت ان التناهی والتشکل من الامور التی لا توجد الصورة الجسمیة فی حد نفسها الا بهما او معهما **اقول** قال الفاضل الشارح معناه ما مرّ فی المقدمة الثالثة و**قوله** وقد تبین ان الهیولی سبب لذینک قال ومعناه ما مرّ فی المقدمة الرابعة **قوله** فیصیر الهیولی سبباً من اسباب ما به او معه یتم وجود الصورة السابقة بتتمیمه وجودها الهیولی وهذا محال فقد انتهی انه لیس للصورة ان یکون علة للهیولی او واسطة علی الاطلاق **اقول** وهذا تبیان للخلف وقد نبه بقوله ما به او معه یتم وجود الصورة ان التناهی والتشکل کانا مما به یتم وجود الصورة لا مهیتها فهما غیر متأخرین عما هو یتمه وجود الصورة کما ذهبنا الیه والباقی ظاهر **وهم وتنبیه** ولعلک تقول اذا کانت الهیولی محتاجاً الیها فی ان یستوی للصورة وجود معه فقد صارت الهیولی علة للصورة فی الوجود سابقة فیکون الجواب انما لم نقض بکونها محتاجاً الیها فی ان یستوی الصورة وجود بل قضینا بالاجمال علی انها محتاج الیها فی وجود شیء توجد الصورة به او معه ثم تلخیص ما بعد هذا یحتاج الی الکلام المفصل **اقول** قال الفاضل الشارح هذا سؤال علی الفصل السابق وهو انکم قلتم ان الصورة لا یستوی لها وجود الا بالتناهی والتشکل او معهما وهما محتاجان الی الهیولی فیلزم ان یکون الصورة محتاجة الی الهیولی بوجه ما وجوابه لیس کل ما احتاج الشیء الیه وجب ان یکون علة للشیء بل قد یکون وقد لا یکون وتلخیص القول فیه یستدعی تفصیلا لا حاجة بنا الیه قال ولقائل ان یقول انقول بان الصورة محتاجة الی الهیولی ام لا نقول فان قلت بطل قولک ان الصورة شریکة لعلة الهیولی لانه یلزم من القولین کون الصورة متأخرة ومتقدمة معاً وان قلت ان الصورة لا یحتاج الی الهیولی لم یکن الهیولی متقدمة بوجه ما علی الصورة فبطلت حجتک السابقة واقول انه یذهب الی ان الصورة من حیث هی صورة یکون متقدمة

على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث هي متشخصة محصلة في الخارج يكون
متاخرة عن الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها وهذا
هو المراد من قوله انا لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان يستوي للصورة وجود
اى لم نقل هي العلة الموجدة للصورة ولا انها العلة الفاعلة لتشخصها وتحصلها
بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها في وجود شئ يوجد الصورة به او معه اى
قضينا ان الصورة يحتاج الى الهيولى في وجود التناهي والتشكل اللذين
يتشخص ويتحصل الصورة بهما او معهما موجودة ليكون الهيولى
قابلة لهما فاذن هي اعني الهيولى متقدمة على ذلك الشئ وعلى الصورة المتصفة
بذلك الشئ من حيث اتصافها به لا على الصورة من حيث هي صورة ثم تلخيص
ما بعد هذا الكلام يحتاج الى الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج
احدهما الى الاخر من غير ان يلزم الدور على ما قلناه **اشارة** انت تعلم
ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم يعقب ببدل لم يبق المادة
موجودة فعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل وليس بواجب ان نقول
ونقيم البدل ايضا بالهيولى على ان يكون الهيولى قامت فاقامت لان الذي
تقوم فيقيم متقدم بتقوم امرء اما بزمان او بالذات وبالجملة لا يمكنك
ان تدين الاقامة **اقول** يريد بيان كيفية تقدم الصورة العنصرية على الهيولى
وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هي متقدمة على الهيولى على وجه
الدور قال الفاضل الشارح لما ابطل كون الصورة علة مطلقة او واسطة
للهيولى اراد ان يبطل القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي صدرنا الباب
بها وهو ان يقال الصورة محتاجة الى الهيولى وهو الفصل يشتمل على بيان
ان الصورة التي يمكن زوالها عن المادة ليست بمتاخرة في الوجود
عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة فان لم يحصل
عقيبها في المادة صورة اخرى يكون بدلا عنها لم يبق المادة موجودة لما مر ان الهيولى
لا تخلو عن الصورة واذا كان كذلك فالشئ الذي عقب الصورة الزائلة
بالصورة الحادثة مقيم للمادة اى حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك

البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المتعاقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق ان نقول بل وانه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى الا ان الشئ لو لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة لكانت تقوم اولا ثم يصير بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة بشتركه للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الاخر وهو معنى قوله وبالجملة لا يمكننا ... لاقامة قال ولقائل ان يقول هذا النص كانما قص لما مضى الا ان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى ولما كان كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة ... على امتناع كون الصورة علة للهيولى مبنية على ان الهيولى تقدم ما يوجبه ما على الصورة وشك اخر وهو ان قوله متعقب البدل ... لاحاجة للمادة بالبدل ليس يجيد على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك فمتى زال اين معين وشكل معين ومقدار معين فلابد ان يحصل اين آخر وشكل آخر ومقدار آخر ليكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا مقومة للمادة فعلمنا ان متعقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل بل لو صح ذلك لكان انما يصح في بعض الاشياء وبالبرهان واقول لما تبين من هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى اشار الى ان المسئلة لا متعكس لاستحالة الدور لان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقومة بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال لما مر وهذا بعينه هو الذى اورده فى بيان استحالة ان يكون الصورة علة مطلقة للهيولى واشار اليه بقوله على انها معاولة من جنس مالا يباين ذاته ذات العلة كما سبق ذكره فاذن قد حصل من ذلك استحالة ان يكون كل واحد منهما علة للاخرى مطلقة لاستحالة قيام كل واحد منهما من غير الاخرى ثم انه جعل الصورة من حيث هى صورة سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هى هيولى سابقة على الصورة لان الهيولى من حيث هى هيولى قابلة محضة بخلاف صورة فلا يمكن ان يصير فاعلا

ومعطياً للوجود وأما الشك الاول الذي اورده الشارح فينحل بما ذكرناه مراراً من كيفية تقدم احدهما على الاخرى وأما الشك الثاني فليس بوارد لان امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضي احتياج الجسم لا في كونه جسماً بل في وجوده وتشخصه الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين معين والاين من حيث هو اين ما يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث هو اين معين يحتاج الى جسم معين وأما قوله ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صوراً فقد يدل على انه ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة بانه مقيم للمادة فقط هذا سهو من باب توهم العكس فان كل مقيمة وليس كل مقيم صورة بل المقيم الذي هو الصورة انما هو جوهر يقتضي جوهر هو محله ومادته وهذه اعراض اقامت اعراضاً لانها اقامت اجساماً متشخصة لا في جسميتها بل تشخصاتها العارضة لجسميتها ولذلك سميت بمشخصات الجسم فاذن النقض بها ليس بمتوجه وأما قوله فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيماً للمادة بذلك البدل فليس نتيجة لما ذكره لان الذي ذكره لم يقتض الا كون معقب الايون مقيماً للجسم المتشخص بالايون وذلك لا ينافي اقامة المادة بالصورة **اشارة**

ليس يمكن ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الآخر حتى يكون كل واحد منهما متقدماً بالوجود على الآخر وعلى نفسه **اقول** يريد بيان امتناع القسم الرابع من الاربعة المذكورة في الكتاب وهو ان يكون هناك شيء آخر يقيم كل واحدة من الهيولى والصورة اما بالآخر او مع الآخر فانه من باب الدور المذكور في الفصل المتقدم وبدء بما يكون اقامة كل منهما بالآخر لانه اوضح فساداً ولان الثاني راجع اليه ايضاً ولفظ الكتاب ظاهر وهذا القسم هو الذي جعله الفاضل الشارح ثالث الاقسام الاربعة التي اوردها هو **قوله**

ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الآخر ضرورة لانه ان لم يتعلق ذات احدهما بالآخر جاز ان يقوم كل واحد منهما وان لم يكن مع الآخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالآخر فلذات كل واحدة

منهما تأثير فى ان يتم وجود الاخر وذلك مما قد بان بطلانه ۲ **قوله** وهذا هو الذى يكون الاقامة فيه مع الاخر وحمله الفاضل الشارح على القسم الرابع من الاقسام الاربعة التى اوردها هو وهو كون كل منهما غير محتاج الى الاخر وتبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد كل واحد مع الاخر لا يخلوا اما ان يتعلق بالاخر من حيث هو ذلك الاخر بوجه من الوجوه او لم يتعلق به اصلا فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردا عن الاخر وان تعلق فلذات كل واحد منهما تأثيرا فى ان يتم وجود الاخر وهذا هو القسم الاول بعينه الذى بان بطلانه والحاصل ان هذا القسم يرجع اما الى عدم التلازم او الى الدور المذكور ولاجل هذا المعنى ذكرنا من قبل ان المعلولين المنتسبين الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه فيقتضى ان يكون بينهما تلازم عقلى لم يكن بينهما الا مصاحبة اتفاقية فقط واعترض الفاضل الشارح بان المطلوب ههنا بيان ان الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الاخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الاخر وانتم على ما ذكرتم عليه حجة بل ما زدتم عليه الا اعادة الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان محتاجا فى ابطاله الى البرهان فكيف وان له امثالا من الموجودات فان الاضافات لا توجد الا معا مع انه ليس لواحد منهما حاجة الى الاخر لان احدى الاضافتين لو احتاجت الى الاخرى لتأخرت عنها فلا يكون معا وللزم من احتياج الاخرى الدور فان قلتم هذا التلازم لا يعقل الا فى الاضافات قلنا دعوى انحصاره فى الاضافات مفتقرة الى بينة والجواب ان المفهوم من كون الشئ غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده مع عدم الغير وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى واضح بنفسه غير محتاج الى البرهان فانما اعيد ذكره بعبارة اخرى ليرتفع الالتباس اللفظى واما المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيا عن الاخر كما ظنه هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما دائر كما الزمه بل هما ذاتان افاد

شئ ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الاخر وتلك الصفة هى التى تسمّى مضافاً
حقيقيًا فاذن كل واحد منهما محتاج لا فى ذاته بل فى صفته تلك الى ذوات الاخر
وهذا لا يكون دورًا ثم اذا اخذت الموصوف والصفة معًا على ما هو المتعارف
المشهور حدثت جملتان كل واحدة منهما يحتاج لا فى كلها
بل فى بعضها الى الاخرى لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى الجملة الاولى
وظن ان الاحتياج بينهما دائر ولا يكون فى الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم
بينهما على وجه الاحتياج لاحدهما الى الاخر على ما ظنه ولا على سبيل الدور وقصد
من ذلك ان المعية التى يكون بين المتضايفين ليست من جنس ما تقدم بطلانه
بل هى معية عقلية معناها وجوب تعقلهما معًا وحال الهيولى والصورة يناسب
هذا الحال من وجه وهو تعلق كل واحدة منهما بالاخرى من غير دور ويخالفه
من وجه وهو كون اقدم ذاتا من الهيولى وانما لم يكن تعلقها تعلق التضايف
لان المتضايفين لا يمكن ان يعقلا منفردين بخلافهما ولذلك احتيج
مع تعقل الصورة والبيّن وجودها الى اثبات الهيولى ثم ان التضايف يعرض
لهما بعد تعقلهما كما فى سائر انواع المضاف المشهور **قوله** وهم وتنبيه
فبقى انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذن الهيولى والصورة لا يكونان
فى درجة التعلق والمعية على السواء **اقول** قد تبين فيما مر ان التلازم ينقسم
الى ما يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين بالاقوى من غير عكس والى ما يكون
لكل واحد منهما بالاخر واذ قد بطل القسم الاخر ثبت الاول وهو الذى قسمه الشيخ
الى ثلثة اقسام وهى كون الصورة علة او واسطة او آلة او شريكة للعلة
وقد بطل منهما ايضا قسمين وبقى واحد وهو كونها شريكة للعلة **قوله**
وللصورة الكائنة الفاسدة تقدم ما فيجب ان يطلب كيف هو انما خص الكائنة
الفاسدة بالذكر لان تصور التقدم فيها مع كونها متجددة على الهيولى الباقية
فى جميع الاحوال ابعد وكيفية التقدم فيها هى ما صرح بها فى الفصل التالى
لهذا الفصل وهى انها تشارك شيئا اخر فى العلية والتقدم على الهيولى من حيث
هى صورة ما لا من حيث هى صورة معينة فانها من تلك الحيثية مستمرة

الوجود كالهيولى **اشارة** انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية وهو ان يكون الهيولى توجد عن سبب اصل وعن معين بتعقب الصورة اذا اجتمعا تم وجود الهيولى **اقول** اما ابطل الاقسام المحتملة الاولا وهو ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق فصرح به فى هذا الفصل واشار بقوله ذلك الى ما اوجب طلبه فى الفصل السابق وبين ان الذى يشارك الصورة فى العلية ما هو وهو الذى سماه سببا اصلا وانما سماه اصلا لانه المستمر الوجود المستحفظ لوحدة العلة على ما مر وايضا لانه الذى يفيد اصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة فان الصورة لا يفيد الا اخر جزء ذلك الوجود المستفاد منه الى الفصل وتبقيته وهو كما ذكرناه موجود ثابت دائم الوجود مفارق عن المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات والا لعاد بعض المحالات المذكورة وقد تسمى عقلا كما سيجئ ذكره وبيان صفاته واما المعين بتعقيب الصور فهو السبب الذى يقتضى تعقيب الصور وسماه معينا لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهيولى لا اصل وجودها فهو يعين السبب الاصلى فى اقامة الهيولى المستمرة الوجود وقد ذهب الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة السرمدية التى تفيد فى الهيولى الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة واقول انها ليست كافية فى تعقيب الصور لان حصول الاستعدادات لا يكفى فى وجود الشئ لان العلة المعدة ليست من العلل الموجدة بل يحتاج فيه مع ذلك الى مفيض لاصل وجود الصورة كما ذكره هو ايضا فى كلامه وجب الاحتياج اليه وهو السبب الاصل بعينه على ما سيأتى بيانه والى احوال اتفاقية من خارج طبيعية او قسرية يتحدد بها ما يجب من المقدار والشكل على ما مر فالعلة التامة لوجود الصورة المتجددة هى مجموع ذلك فالمعين ان حمل على علة الصور المتجددة فينبغى ان يحمل عليها باسرها وح يكون السبب الاصلى داخلا فى المعين من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث هى صورة ويكون ان تفسير الكلام هكذا عن سبب اصل وسعيين يتحصل وجوده

عن السبب الاصلی بتعقیب الصور فیکون فاعل التعقیب هو السبب الاصلی ولعله سماه اصلا لاجل انه علة لوجهین احدهما بلا توسط والثانی بتوسط المعین الذی هو الصورة فهو اصل فی العلیة مطلقا وعلی التقدیرین جمیعا فقوله اذا اجتمعا تم وجود الهیولی یرید به بیان اجتماع السبب الاصل والصورة من حیث هی صورة لان العلة التامة القریبة هی مجموعهما او هی مستتم الوجود علی ما مر فاذن الصورة العاقبة شریکة السبب الاصل فی اقامة الهیولی بما یشارکه الصورة الزائلة وجاعلة للمادة جوهرا غیر الذی کان بالفعل بما یخالفها من الاحوال المتوقفة

قوله وتتشخص بها الصورة وتتشخص هی ایضا بالصورة علی وجه یحتمله بیانه کلام غیر هذا المجمل **اقول** قال الفاضل الشارح لما بین کیفیة تعلق وجود الهیولی بوجود الصورة اراد ان یشیر الی کیفیة تشخص کل واحدة منهما بالاخری ثم ان فیه شیئا وذلک انا قد بینا فیما مضی ان کل نوع یحتمل ان یکون له اشخاص کثیرة فذلک النوع انما یتشخص بالمادة فیتشخص تلک المادة ان کان لمادة اخری لزم التسلسل فزعم الشیخ ههنا ان کل واحدة منهما اعنی الهیولی والصورة یتشخص بالاخری وهذا لا یقتضی الدور لانا نجعل ذات کل واحدة منهما علة لتشخص الاخری و لقائل ان یقول تشخص کل واحدة منهما بذات الاخری متوقف علی انضمام ذات کل واحدة منهما الی ذات الاخری وانضمام کل واحدة منهما الی ذات الاخری متوقف علی تشخص کل واحدة منهما فان المطلق غیر موجود وما لیس بموجود فلا ینضم الیه غیره ویمکن ان یجاب عن ذلک بان تمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الی المهیة لا یتوقف علی صیرورة کل واحدة منهما موجودا وهکذا ههنا **اقول** تشخص الهیولی بذات الصورة معقول فان الهیولی انما یصیر هذه الهیولی بعینها لاجل صورة بعینها لا من حیث انها هذه الصورة بل من حیث انها صورة ما کما مر واما التشخص الصورة بذات الهیولی من حیث انها هیولی فلیس بمعقول بوجهین الاول ان هذه الصورة لم یصر هذه الصورة بعینها لاجل الهیولی من حیث انها هیولی فان هذه الصورة لا تعقل مفارقة

لهذه الهيولى ومتعلقة بها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى فانها تعقل
بان يكون هذه الهيولى وان لم يكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالهيولى
يكون من حيث هي هذه الهيولى لا من حيث هي مطلقة الثاني ان ذات الهيولى
حقيقة القابلية والاستعداد فكيف يصير علة وفاعلا لتشخص الصورة بل قد قيل
ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما يتشخص بالمادة
اي يتشخص بها من حيث هي قابلة التشخص فيصير النوع بحسبها كثيرا
لا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعلة هي الاعراض المكتنفة بها كالوضع
والاين ومتى وامثالها المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة انما يكون
بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة
المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة من غوامض
هذا العلم واما قول الفاضل الشارح الشيء غير موجود فليس بصحيح وذلك
لان الشيء المطلق يمكن ان يؤخذ بلا بشرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يؤخذ
بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود في الخارج والعقل واليه
مذهب ههنا والثاني موجود في العقل دون الخارج فاذن ليس بصحيح ان يقال انه
غير موجود اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى المهية فغير صحيح لانهما
امران عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هي خارجية في احكامها
بالامور العقلية من حيث هي عقلية **وهم وتنبيه** او لعلك تقول لما كان
كل واحد منهما يرفع الآخر برفعه فكل واحد منهما كالآخر في التقدم والتأخر
والذي يخلصك من هذا اصل متحقق وهو ان العلة كحركة يدك
بالمفتاح اذا رفعت رفع المعلول كحركة المفتاح واما المعلول فليس
اذا رفع رفع العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذي يرفع حركة
يدك وان كان معه بل يكون انما امكن رفعها لان العلة وهي حركة
يدك كانت رفعت وهما اعني الرفعين معا بالزمان ورفع العلة متقدم على
رفع المعلول بالذات كما مر في ايجابيهما ووجوديهما **اقول** لما ثبت ان التلازم
بين الصورة والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة من حيث

الذات لا بالعكس ويرد عليه شك وهو انهما لما تلازما فى الرفع فليس احدهما بالتقدم والتأخر اولى من الآخر وهذا شك لا يختص بهما بل هو وارد على احد قسمى التلازم الذى يكون بين العلة التامة وبين معلولها والجواب ان التلازم فى الرفع انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات اقدم من رفع الآخر ولذلك قيل عدم العلة علة العدم كما كان فى جانب الوجود وايجاب العلة مما يوجد هما معًا اقدم من ايجاب المعلول او وجود العلة اقدم من وجود المعلول

تذنيب يجب ان تتلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا يفارقه صورته فى تقدم الصورة هذه الحال **اقول** الجسم الذى لا يفارقه صورته هو الفلكيات باسرها وبيان ان حالها فى تقدم الصورة حال العنصريات ان تعلق كل واحد من الهيولى والصورة بالاخرى هناك ايضًا اما ان يكون من الجانبين على السوآء وهو باطل لما الدور او لعدم التلازم واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا فاذن هى الصورة وهى اما ان يكون علة للهيولى او واسطة وآلة او جزء علة والاولان باطلان لما مر فهى اذن شريكة لسبب اصل يكون مجموعهما علة للهيولى قال الفاضل الشارح لا تفاوت بين الكلام فى الفلكيات والعنصريات الا لشئ واحد وهو انا قد بينا فى العنصريات ان الهيولى ليست هى المحتاج اليها بان قلنا ان الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل ومعقب البدل مقيم لمادتها بالبدل وهذا لا يتصور فى الفلكيات بل بينا ههنا بان القابل لا يكون فاعلا وهذا البيان كان عامًا لهما الا ان الشيخ لما لم يذكر فى العنصريات هذا البيان العام واقتصر على البيان الخاص بها امر بالتلطف ههنا فى معرفة ان الحال فيها واحد و اقول وتفاوت الحال فيهما ايضًا لشئ آخر وهو ان استعداد الهيولى لقبول الصورة فى الفلكيات لازم لذاتها مستفاد من مبدعها وفى العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المتجددة الخارجية الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت **تنبيه**

الجسم ينتهى ببسيطة وهو قطعه والبسيط ينتهى بخطه وهو قطعه [illegible]

ينتهي بنقطة وهي قطعه اقول الكميات المتصلة القارة ثلثة انواع الجسم التعليمي والبسيط وهو السطح والخط ويتصل بها في النسبة نوع آخر من جنسها وهو النقطة فالجسم وهو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلثة والبسيط وهو مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع وهو طول بلا عرض والنقطة هي ذات وضع لاجزء لها والصورة الجسمية لذاتها يستلزم الجسم التعليمي ولذلك ربما اشتبه احدهما بالآخر كما مرّ والجسم التعليمي يستلزم البسيط والبسيط الخط والخط النقطة لالذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة في المباحث الماضية بالفرض وبقيت المباحث الباقية فاورد هذا الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم في قوله الجسم ينتهي ببسيط هو التعليمي لانه بالذات معروض البسط والجسم الطبيعي انما تصير معروضة بتوسط التعليمي وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيطه اثبات البسيط اولا وكيفية لزومه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء الشئ انما يكون عند انقطاع امتداده الآخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلثة وانتهاء الوحد منها في جهة من حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنين الباقيين فاذن الجسم ينتهي بما من شانه ان يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى بالبسيط وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط واما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع لان هذه المقادير ذوات اوضاع فنهاياتها كذلك والشئ ذو الوضع الذي لا امتداد له اصلا هو النقطة فالخط ينتهي بالنقطة وهي ليست مقدارا لعدم الامتداد فيها قال الفاضل الشارح انما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي ببسيط لان البسيط كم والنهاية من المضاف المشهور فانها نهاية لذي النهاية فاذن القول بان البسيط نهاية الجسم خطاء بل هو الذي به يتناهى الجسم فاقول التحقيق يقتضي ان يكون هناك ثلثة امور اولها ماهية السطح الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها عدم الجسم

بمعنى نفاده وانقطاعه وانتهائه للانعدام المطلق وثالثها اضافة عارضة
للجسم وانما استدل على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثانی له اذ هو مقارن
ومستلزم للاول واما الثالث فاذا اعتبر عروضه للاول كان المجموع
سطحا مضافا الى ذی السطح واذا اعتبر عروضه للثانی كان نهاية مضافة الى
ذی النهاية **قوله** والجسم يلزمه السطح لا من حيث يتقوم جسميته به بل
من حيث يلزمه التناهی بعد كونه جسما ولا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا
امر يدخل فی تصوره جسما ولذلك قد يمكن فينا ان يتصور جسما
غير متناه الى ان تبين لهم امتناع ما يتصورونه **اقول** قال الفاضل
الشارح مراده ان السطح والتناهی ليسا جزئين لماهية الجسم لامكان انفكاك
تصور الجسم عن تصورهما حين يتصور جسم غير متناه والشیء لا يتصور الا
بعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه بانا نتصور الجسم ونحتاج فی معرفة
تألفه عن الهيولى والصورة الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكون تصوره
قبل معرفتهما ناقصا مكتسبا بالرسوم وبعد معرفتهما تاما مكتسبا بحدود
مشتملة عليهما او يكون تصور الشیء غير مقتض لتصور اجزائه وكيف دارت
القضية فلم لا يجوز مثله فی السطح والتناهی اقول والجواب عنه ان اجزاء
التی فی العقل اعنی الجنس والفصل غير اجزائه فی الوجود اعنی الصورة والمادة
والجسم نتصوره باجزائه العقلية ونطلب بالحجة اجزائه الوجودية
وان كانت الاولى مشتملة بالقوة على الاخيرة فان الابعاد الماخوذة فی حد
الجسم يدل على صورته والقبول الماخوذ فيه يدل على مادته والسطح والتناهی
لا يعقل كونهما جزئين عقليين اذ هما ليسا بمحمولين على الجسم فتبين الشيخ
اولا انهما ليسا بجزئين فی الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهی
المتعلق بطرفه والجزء لا يكون كذلك ثم احتمل ان يتصور كون ذی السطح
وذی التناهی جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه فبين الشيخ ايضا
انهما ليسا كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما واعلم ان الشیء كما يتقوم
باجزائه العقلی وباجزائه الوجودی فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة وحصة

النوع من الجنس بالفصل والجسم لا ينقوم بالسطح بواحدة من هذه المعانی اما الاولی فلما مر واما الاخیر فلما سیأتی وهو ان السطح لا یفعل الجسم وقال ایضا معترضا علی قوله من حیث یلزمه التناهی انه مشعر بان السطح یلزم الجسم بواسطة التناهی وهو یقتضی ان یکون عروض التناهی للجسم قبل عروض السطح له وهذا باطل لانا قد بینا ان النهایة اضافة عارضة للسطح والعارض یتاخر عن المعروض فکیف یکون عروض النهایة للجسم قبل عروض السطح له ثم قال ویمکن ان یجاب عنه بان النهایة المتأخرة عن السطح یمکن ان یکون سببا لثبوت السطح للجسم کالاوسط فی برهان ان اذا کان معلولا للاکبر وعلة لثبوته للاصغر واقول اما قوله النهایة اضافة عارضة للسطح یقتضی کون النهایة من المضاف الحقیقی وهو مناقض لحکمه عن قریب بانها من المضاف المشهوری فلعله نسی ذلک ثم انه ان اخذ النهایة تارة مع السطح وجعلها بذلک الاعتبار مشهوریة وتارة مفردة وجعلها بذلک الاعتبار حقیقیة فکیف ساغ له ان یجعل اضافة العارض الی المعروض سببا لعروض ذلک العارض للمعروض فان تلک الاضافة لا یعقل الا بعد العروض فانظر الی هذا الرجل الفاضل کیف یخبط فی کلامه فلا یبالی این یذهب وما حققناه من قبل وهو ان الانقطاع یعرض لامتداد الجسم اولا ثم السطح یلزم ذلک الانقطاع ثانیا ثم یعرض لهما الاضافة باعتبارین یزیل هذه الشبهة **قوله** واما السطح کسطح الکرة من غیر اعتبار حرکة او قطع فیوجد ولا خط واما المحور والقطبان والنقطة فانما یعرض عند الحرکة والخط کمحیط الدائرة فقد یوجد ولا نقطة **اقول** یرید بیان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ایضا بواسطة التناهی فانهما لا یعرضان لهما مع عدم التناهی ویجب ان یعرف اولا الفاظ التی یستعملها فی هذا الموضع فنقول الکرة جسم یحیط به سطح واحد فی داخله نقطة یکون جمیع الخطوط الخارجة منها الی ذلک السطح متساویة والدائرة سطح مستو یحیط به خط واحد فی داخله نقطة یکون

جمیع الخطوط الخارجة منها الی ذلك الخط متساویة والنقطتان مرکزا هما
والخط المستقیم المار بالمرکز المنتهی فی الجانبین الی المحیط قطرهما واذا قطعت
الکرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بین السطحین وهو محیط دائرة علی سطح
الکرة واذا فرضت الکرة متحرکة حرکة وضعیة مستدیرة حدثت علیها
نقطتان لا تتحرکان هما قطباهما وقطر بینهما هو المحور ومنطقته هی اعظم
الدوائر علی سطح الکرة التی یتساوی ابعاد جمیع النقطة المفروضة علیها
من القطبین وقد تبین من ذلك ان الخط والنقطة انما یعرضان للکرة باعتبار
احد الامرین اما القطع واما الحرکة **قوله** فاما المرکز فعند ما یتقاطع اقطار

وعند حرکة ما او بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة فی الوسط کوجود

نقطة فی الثلثین وسائر ما لا یتناهی فانه بسیط ولا سائر مفاصل الاجزاء

فی المقادیر الابعد وقوع ما لیس بواجب فیها من حرکة او تجزیة واذا سمعت

فی تحدید الدائرة وفی داخلها نقطة فمعناه یتاتی ان یفرض فیها نقطة کما

یقول ان الجسم هو المنقسم فی جمیع الاقطار ومعناه یتاتی قسمته فیها **اقول**
یرید ان الدائرة لا یصیر مرکزها موجودا فیها الا باحد ثلثة اشیاء احدها التقاطع
والثانی الحرکة والثالث الفرض فان تقاطع الاقطار انما یکون علی نقطة هی المرکز
وحرکة الدائرة انما یقتضی سکون نقطة فاصلة بین الحرکة فی الجهات المختلفة
هی المرکز واما الفرض فظاهر واما قبل عروض هذه الامور فوجود مرکز فی وسط
الدائرة کوجود نقطة فی ثلثها ای کما ان موضع النقطة فی الثلثین متعین بالقوة
قبل الفرض علی وجه لا یمکن وقوعها بعد الفرض فی غیر هذا الموضع فکذلك
حال المرکز ثم ذکر ان وقوع الفصل فی المقادیر انما یکون بالقوة
فقط ولا یخرج الی الفعل الا بسبب الاعراض او الفرض کما مر ذکره مرارا
قال الفاضل الشارح لا شك ان امکان حصول هذه النقطة حاصل فی الدائرة
بالفعل قبل التقاطع والحرکة والفرض ثم ان المرکز غیر ممکن الحصول
الا فی موضع معین وهذا الامکان یوجب امتیاز ذلك الموضع عن سائر
المواضع فاذن مرکز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال وهکذا القول

فى سائر النقط فاذن يكون النقط الغير المتناهية موجودة بالفعل ويلزم
من ذلك الانقسام الغير المتناهي بالفعل اوالقول بان اختلاف الاعراض
لايوجب الانقسام فاذن الحركة ايضا لايوجب الانقسام والجواب ان هذا
كله فرض والفرض لاينتفع برفع اسمه مع ثبوت معناه بل ينتفع بان لايفرض
والدائرة ان لم يفرض فيها شئ لم يلزم فيها شئ مما ذكر وهذا حكم
لايختص بالدائرة بل الخط الواحد المتناهي له منتصف ولنصفه منتصف
وهلم جرا وهي ممتازة فى نفسها عن سائر اجزاء الخط الا انها يمتاز بالفرض
ولا ينتفع بان يقول انها لازمة وان لم يفرض لان تصور المنتصف فرض
فضلا من التلفظ به **قوله** وانت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح فى الوجود
والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا اهل التحصيل واما الذي
يقال بالعكس من هذا ان النقطة بحركتها يفعل الخط ثم الخط السطح
ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير والتخييل الا يرى ان النقطة اذا فرضت
متحركة فقد فرض لها ما يتحرك فيه وهو مقدار ما خط او سطح فكيف
يكون ذلك بعد حركتها **قوله** افاد ههنا ان هذه الامور كيف
يترتب فى الوجود وان الذى يقال بخلافه لتفهيم المبتدئين شئ غير
حقيقي بل هو تخييلي فقط والفاظ الكتاب غنية عن الشرح **تنبيه**
اما اسهل ما يأتى لك تأمل ان الابعاد الجسمانية متمانعة عن التداخل
وانه لاينفذ جسم فى جسم واقف له غير متنح عنه وان ذلك للابعاد
لا للهيولى ولا لسائر الصور والابعاد **قوله** يريد بيان امتناع تداخل الابعاد
الجسمانية وكانه يدعى كون هذا الحكم اوليا وهذه المسئلة وما يتعلق بها
من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة وانما اورد بهذه المسئلة ههنا
لتعلقها بالمقادير ولبناء نفى الخلاء عليها والاستشهاد بان الجسم لاينفذ
فى جسم واقف له غير متنح عنه تذكير للاستقراء الذى اكتسب النفس
بهذا الحكم الاولى فى مبادى التعلم به وبامثاله فان من يتوقف ذهنه
عند حكم اولى ينبه عليه بالاستقراء وكذلك قوله وان ذلك

التمانع للابعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض فانه ايضاً تنبيه على
ان الهيولى وسائر الصور والاعراض لا حصة لها فى العظم الا بالعرض والابعاد الجسمانية
هى المخصوصة بالعظم بالذات ولا شك ان عظمين يجتمعان هما اعظم
من احدهما فان الكل اعظم من جزئه واقول بالتداخل يقتضى كون الكل
مساويا لجزئه واعلم ان النقطة لا حصة لها فى العظم فلذلك لا يتمانع عن الاجتماع
الرافع للامتياز الوضعى على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من حيث الطول
حكم الاجسام ومن حيث العرض والعمق حكم النقطة والسطوح ايضاً
حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقطة
ولذلك ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز
الوضعى فمن يحكم بان هذا الحكم يشترك فيه المقادير باسرها ينبغى ان يقول
من حيث هى مقادير اشارة انك تجد الاجسام فى اوضاعها تارة متلاقية
وتارة متباعدة وتارة متقاربة وقد تجدها فى اوضاعها تارة بحيث تسع ما بينها
اجساماً ما محدودة المقدار وتارة اعظم وتارة اصغر فبين ان الاجسام
الغير المتلاقية كما ان لها اوضاعاً مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة
الاحتمال لتقديرها وتقدير ما يقع فيها اختلافاً قدرياً فان كان بينها خلاء
غير اجسام وامكن ذلك فهو ايضاً بعد مقدارى وليس على ما يقال لاشئ
محض وان كان لا اجساماً اقول يريد بيان ابطال الخلاء والقائلون به فرقتان
فرقة يزعم انه لاشئ محض وفرقة يزعم انه بعد ممتد فى جميع الجهات
من شانه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكاناً لها وقال الفاضل
الشارح يعنى بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقى
واحدا منهما واقول هذا تعريف للخلاء الذى يكون بين الاجسام وهو الذى
يسمى بعداً مقطوعاً او لا يتناول الذى لا يتناهى والشيخ قد ابطل فى هذا الفصل
مذهب الفرقة الاولى بان فرض فيه اجساماً تختلف ابعاد ما بينها ليتقدر
الخلاء الواقع بينها بها فان اللاشئ المحض لا يمكن ان يتقدر بشئ اصلا
ثم بين ان الخلاء الذى يقع بين تلك الاجسام قابل للمساوات واللامساوات

والتقدير وانه يجرى على الحدود المشتركة واضاف الى ذلك مقدمة هي
ان كل ما كان كذلك فهو اما كم متصل اعنى البعد المقدارى واما ذو كم متصل اعنى الجسم
فاذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقدارى ليس لا شيئاً محضاً كما زعمت
الفرقة الاولى وان كان لا جسماً كما زعمت الفرقة الثانية **قال** تنبيه وانه قد تبين
ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين ان الابعاد الجسمية لا يداخل لاجل بعد بينها
فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا سلك الاجسام فى حركاتها تنحى عنها ما بينها
ولم يثبت لها بعد مفطور فلا خلاء **اقول** يريد ابطال المذهب الثانى
وانما ابطله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم
الذى ثبت فى الفصل المتقدم احدهما ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وهو مما تبين
فى باب اثبات الهيولى والثانية ان الابعاد الجسمية لا تداخل وهو ما ذكره
فى فصل مفرد فاذا اضاف الاولى الى الحكم المذكور صار هكذا الخلاء بعد متصل
والبعد المتصل ذو مادة فالخلاء بعد ذو مادة فهو اذن ليس بعداً صرفاً على ما يقولون
وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا اضاف الثانية اليه
صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل يتنحى عند سلوك الجسم اليه فالخلاء
يتنحى عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت له فهو اذن ليس بعداً مفطوراً من شانه
ان يكون مكاناً للجسم على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فاذا سلك الاجسام
فى حركتها تنحى عنها ما بينها اى من الخلاء ولم يثبت لها اى للاجسام بعد مفطور
ثم انتج من الجميع قوله فلا خلاء وانما وسم الفصل بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه
مقدمة لم يتبين قبله **قال** اشارة ولقد تناسب ما نحن مشغولون به الكلام
فى المعنى الذى يسمى جهة فى مثل قولنا متحرك كذا فى جهة كذا دون جهة كذا ومن
المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال ان يكون مقصداً للمتحرك وكيف
يقع الاشارة نحو لا شئ فتبين ان للجهة وجوداً **اقول** يريد اثبات الجهات والجهة
هى التى يمكن ان يقصدها المتحرك الاينى على الاستقامة او الاشارة الحسية فى
سمتها ووجه المناسبة انها كما سيتحقق نهايات الامتدادات **قال**
الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما ان الخلاء يظن انه مكان

والجهة مناسبة للمكان والثانی انها امر تعرض للنهايات والاطراف كالخطوط والسطوح فهی يناسبها واستدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما ان الجهة مقصد الحركة وللمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثانی ان الجهة مشار اليها وما يشار اليه فهو موجود قال اشارة اعلم انه لما كانت الجهة مما يقع نحوها الحركة لم يكن من المعقولات التی لا وضع لها فيجب ان تكون الجهات لو ضعها يتناولها الاشارة الحسية اقول يريد بيان ان الجهات ذوات اوضاع وليست من المعقولات المجردة التی لا وضع لها وبينه بقياس يشارك القياس الاول من القياسين المذكورين فی الصغرى وهو ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له ثم بين بهذا القياس ايضاً ان صغرى القياس الثانی من المذكورين وان كان بيناً بحسب التصديق فان لميته فی نفس الامر موقوفة على هذا القياس وهو ان يقال كل جهة ذو وضع وكل ذی وضع قابل للاشارة الوضعية اشارة لما كانت الجهة ذات وضع فمن حيث البين ان وضعها فی امتداد ماخذ الاشارة والحركة ولو كان وضعها خارجاً عن ذلك لكانتا ليستا اليها ثم هی اما يكون منقسمة فی ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف لم يخل اما ان يقال انه يتحرك بعد الى الجهة او يقال يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة لا اجزاء الجهة فبين ان الجهة حد فی ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف للامتداد وجهة الحركة فيجب الآن ان تحرص على ان تعلم كيف يتحدد للامتدادات اطراف بالطبع وما اسباب ذلك وتعرف احوال الحركات الطبيعية اقول يريد بيان مهية الجهة وانما اخره الى هذا الموضع لان من الواجب تقديم بيان انيته على بيان المائية فبين اولا انها موجودة ثم بين ان وجودها على ای انحاء الوجود ثم قصد بيان المهية وهی ما حققه طرف الامتداد غير منقسم وانما تحقق ذلك لوجود تناهی الامتدادات وطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد

نهاية وطرف وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة وما فى الكتاب ظاهر
ولقائل ان يقول انه قسم الحركة الاخذة نحو شئ ذى وضع الى حركة اليه
وحركة عنه اى حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى ما لا ينقسم
فى جهة الحركة اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لان هناك
قد يكون قسم آخر وهو الحركة فيه وايراد قسمة لا يصلح الا بالقياس الى ما لا ينقسم
فى بيان ان الشئ غير منقسم مصادرة على المطلوب والجواب ان الحركة فى الشئ
المنقسم لا محالة يكون اما عن جهة واما الى جهة ويعود القسمان الاولان
والا فجاز ان يكون جهة الحركة هى المسافة التى يقطع بالحركة وهو محال
فاذن القسمة حاصرة **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ليس من شرط
ما اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد الى البياض
ولم يوجد البياض بعد فان اختلج هذا فى وهمك فاعلم ان الامرين بينهما
فرق وايضا فان ما تشككت به غير ضائر فى الغرض اما الفرق فلان المتحرك
الى الجهة ليس يجعل الجهة مما ينوى تحصيل ذاته بالحركة بل ما يتوخا
بلوغه او القرب منه بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالا من الوجود
والعدم لم يكن وقت الحركة واما الآخر فلان الجهة لو كان
يحصل بالحركة لها وجود كان وجودها وجود ذى وضع ليس وجود
معقول لا وضع له وذلك غرضنا على ان الحق هو الفرق وعليه بناء ما يتلو
هذا الفن من الكلام **اقول** الوهم هو الشك فى كبرى احد القياسين
اللذين اثبتنا بهما وجود الجهة وهو قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود
تقرير الشك ان حركة الاستحالة وهى التى فى الكيف مثلا كالحركة
من السواد الى البياض انما يقصد ما ليس بموجود فاذن ينقض
كلية الكبرى فاجاب عنه بشيئين احدهما جعل الكبرى اخص مما كان
وهو ان يقال المتحرك فى الاين لا يقصد ما ليس بموجود فان معه يحصل المقصود
وهذا هو الفرق والثانى التزام الشك لان الشك غير قادح فى المطلوب
وذلك لان الجهة التى تحصل بالحركة فى الجهة يكون موجودة

ذات وضع وهو مطلوبنا فانا ما سعينا الا لان نثبت كون الجهة موجود ذات وضع هذا الجواب جدلي غير برهاني ولذلك قال ان الحق هو الفرق

النمط الثاني في الجهات واجسامها الاولى والثانية **اقول** الاجسام تنقسم باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها ويحددها وهي اجسامها الاولى والى ما لا يتقدم عليها بل تحصل فيها وهي اجسامها الثانية **اشارة** اعلم ان الناس يشيرون الى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما يلينا ومثل ما يشبه ذلك فلنعد عما يكون بالفرض واما الواقع بالطبع ولا تتبدل كيف كان ذلك

اقول يريد بيان اثبات جسم محدد للجهات محيط بالاجسام ذوات الجهة فنقول قبل الخوض في تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التي تمر بنقطة وتقوم بعضها على بعض على زوايا قوايم اعني ابعاد الجسم ثلثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستا اثنتان منها طرفا الامتداد الطولي ويسميها الانسان باعتبار طول قامته حين هو قايم بالفوق والتحت والفوق منهما ما يلي راسه بحسب الطبع والتحت ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد العرضي ويسميها باعتبار عرض قامته باليمين والشمال واليمين ما يلي اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد الباقي ويسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف والقدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملهما في سائر الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا النسق وهذا باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام بعض الامتدادات على بعض فاما ان لم يعتبر ذلك كانت الجهات التي هي اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب امكان فرضها في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق فان الكرة لا جهة لها بالفعل ولها جهات لا يتناهى بالقوة اقول وهذا صحيح ثم قال محاذيا بالبعض المتقدمين واما المضلعات فعدد جهاتها عدد سطوحها

النقطية والخطية والسطحية ان سميناكل حد جهة او مثل عدد الخطية والسطحية ان لم يعتبر النقطية مثلا المثلث جهاته ثلث اقول هذه تسمية بخلاف ما تقرر فيما مر فان المقرر هناك ان الجهة طرف الامتداد واضلاع المثلث ليست اطرافا للامتدادات بل امتدادات هي اطراف السطح ولنرجع الى المقصود فنقول الجهات الست تنقسم الى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق والسفل والى ما يتبدل به وهو الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع فصار ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس الفوق والسفل كذلك فان القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما والفاضل الشارح جعل الفرض هو ان يصير الجانب القوى ضعيفا والضعيف قويا يعني اليمين شمالا والشمال يمينا وهكذا في القدام والخلف والاول فرض واقع وهذا غير واقع وقال ايضا الفوق والسفل يتبدلان بالفرض ان جعل الاعتبار بالرأس والقدم فان قيام الشخصين على طرفي قطر الارض يقتضي ان يكون ما يلي رأس احدهما يلي قدم الآخر ولا يتبدلان ان جعل الاعتبار بما يقرب من السماء وما يقابله اقول ليس المراد باعتبار الرأس والقدم ما يلي رأس الشخص وقدمه فانا بينا ان ذلك يتبدل بالانعكاس بل ما يلي الرأس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر من قطر الارض هو الذي يلي القدم بالطبع وفسر ايضا قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك الذي يسمى الجانب الشرقي منه يمينا والجانب الغربي شمالا تشبيها بالانسان الذي تسمى جانبه الذي يظهر منه قوة حركته يمينا ويحتمل ان يفسر ذلك بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما وهما يشبهان اليمين والشمال لتبدلهما بالفرض الا ان الشيخ لما قيد اليمين والشمال بقوله فيما يلينا فتفسير قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك اولى لان اتصاف الفلك

بتلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربعة الباقية الفلك على وجه
التشبيه المذكور فوسط سمائه تشبه قدامه ومايقابله خلفه واحد قطبيه علوه
والآخر سفله وذلك شئ لا يتصور فيه فائدة تتم لما بين الشيخ قسمة الجهات الى ما بالطبع
وما بالفرض قال فلنعد عما بالفرض اى فلنجاوز عنه لان الامور الفرضية لا ينضبط
قوله ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة فى خلاء او ملاء متشابه فانه ليس
حد من المتشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من غيره فيجب
اذن ان يقع بشئ خارج عنه ولا محالة انه يكون جسما او جسمانيا والمحدد
الواحد من حيث هو كذا فانما يفرض منه حد واحد ان افترض وهو
ما يليه و فى كل امتداد فيحصل جهتان وهما طرفان وعلى ان الجهات التى فى الطبع
فوق واسفل وهما اثنتان فالتحدد اذن اما ان يقع بجسم واحد لا من حيث
كونه واحدا واما ان يقع بجسمين والتحدد بجسمين اما ان يكون احدهما
محيطا والآخر محاطا به او يكون وضع الجسمين متباينا واذا كان
احدهما محيطا والآخر محاطا به دخل المحاط به فى ذلك التاثير بالعرض
وذلك لان المحيط وحده يحدد طرفى الامتداد بالقرب الذى يتحدد بالاحاطة
والبعد الذى يتحدد بمركزه سواء كان حشوه او كان خارجا
عنه خلاء او ملاء واذا كان على الوجه الآخر يتحدد به جهة القرب
فاما جهة البعد فلم يجب ان يتحدد به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون
محدودا واحدا معينا ما لم يكن محيطا ولم يكن الثانى اولى بان يقع منه فى محاذات
دون اخرى ممكنة الا لمانع يجب ان يكون له معونة فى تقدير الجهة
ويكون جسمانيا ويدور الكلام عند فرضه واعتبار وضعه فمن البين
ان تقدير الجهة وتحديدها انما يتم بجسم واحد لكن ليس لانه على طبيعة
كيف اتفق بل من حيث هو بحال ما موجبة لتحديد ين متقابلين وما لم يكن
الجسم محيطا تحدد به جهة القرب ولم تتحدد ما يقابله **اقول** تقرير البرهان مع
محاذات ما فى الكتاب أن تقول قد ثبت ان الجهة ذات وضع فالجهتان المتعينتان
بالطبع يكون تعين وضعهما اما فى شئ متشابه خلاء كان او ملاء

او في شيء مختلف والاول محال لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة فيه بان يكون
جهة من سائرها ولكون الحدود المفروضة فيه بالفرض وغير متناهية
وكون الجهتين بالطبع واثنتين بحسب فاذن الثاني حق وهو ان يكون
ذلك التعيين بشيء مختلف خارج مما تشابه وذلك الشيء لا محالة يكون
جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع وليس اما جسم واحد تحدد الجهتين
معا او جسمان يتحدد [illegible] كل واحد منهما واحدة [illegible] يكون
محددا اما من حيث هو واحد ولا من حيث هو [illegible] ثلاثة
اما الجسم الواحد من حيث هو جسم واحد فلا يمكن ان يكون [illegible]
فله جهتان [illegible] لوجود تناهيه [illegible]
انهم ايضا [illegible]
من حيث هو واحد [illegible]
عنه ليس [illegible] واذا بطل هذا القسم [illegible] ان يكون [illegible]
هو واحد واما جسمين ثم نقول وهذا الثاني [illegible] باطل لان [illegible]
لا يخلو اما ان يكون على سبيل احاطة احدهما [illegible]
والاول يقتضي [illegible] المحاط في التحديد [illegible]
امتدادين بالقرب [illegible] يتحدد باحاطته [illegible]
من محيطه وهو مركزه فهذا القسم [illegible]
لا من حيث هو واحد واما القسم الآخر وهو [illegible]
بوجهين احدهما ان كل واحد من [illegible]
ولا يتحدد البعد عنه فاذا لا يتحدد الجهة [illegible]
ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا [illegible]
الا بتناهي بحسب فرض الامتدادات الخارجة [illegible]
من ثلاث الجهات وعلى بعد معين منه دون سائر
من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد اخرى [illegible]
جهة وعلى كل بعد من ذلك يمكن بحسب العقل [illegible]

فی التحدید وهو ایضا یجب ان یکون جسمانیا فا وضع والکلام فی وقوعه فی بعض جهات هذین دون بعض وعلی بعد معین منهما کالکلام فیهما فان علل بهذین صار دورا والا فتسلسل ولما بطل هذا القسم ثبت ان تحدید الجهة یتم بجسم واحد لا من حیث هو واحد ولا علی ای وجه یتفق بل من حیث الاحاطة وهی الحال الموجبة لتحدیدین متقابلین کما مر فاذن محدد الجهات جسم واحد محیط بالاجسام ذوات الجهة **اشارة** کل جسم من شانه ان یفارق

موضعه الطبیعی ویعاوده فیکون موضعه الطبیعی متحدد الجهة

لا به بل له لانه قد یفارقه ویرجع الیه وهو فی الحالتین ذو جهة فیجب

ان یکون تحدد موضعه الطبیعی بسبب جسم غیره وهو علة لما هو قبل هذا المقام

او معه فقط فذلک الجسم له تقدم فی رتبة الوجود علی هذا بعلیة او علی ضرب اخر **اقول** یرید بیان امتناع الحرکة المستقیمة علی محدد الجهات وبیان تقدمه علی الاجسام التی یجوز تلک الحرکة علیها وتقریره ان کل جسم له موضع طبیعی فلا یخلو اما ان لا یکون من شانه مفارقة موضعه ومعاودته الیه واما ان یکون من شانه ذلک والاول هو الذی لا یجوز الحرکة الاینیة علیه والثانی هو الذی یجوز علیه ویکون مفارقة موضعه بالقسر ومعاودته الیه بالطبع ویکون هو فی الحالتین ذا جهة متحرک فیها لامحالة ومثل هذا الجسم لا یجوز ان یتحدد به جهة موضعه الطبیعی لان جهته متحددة عند وجوده فیه وعند لا وجوده بل یکون متحددة لاجله حتی یصح ان یخرج عنه مفارقا ویطلبه معاودا ویجب ان یکون ذلک التحدد بسبب جسم اخر فذلک الجسم الاخر هو علة لجهة هذا الجسم الذی یفارق الموضع ویعاوده وهذا الجسم لا یمکن ان یوجد متقدما علی الجهة لانه لا یتصور ان یکون متحرکا فی جهة حالتی المفارقة والمعاودة والجهة لم یوجد بعد فهو اما متاخر عن الجهة واما مع الجهة معیة امتناع الانفکاک عنهما فاذن الجسم الذی علة الجهة متقدم علی هذا الجسم لانه متقدم علی ما یتقدمه او علی ما لا یتاخر عنه مما هو معه اعنی الجهة والمتقدم علی المتقدم

متقدم وعلى المعلول ايضاً متقدم كما مر بيانه في بيان ان الصورة ليست
علة للهيولى فهو متقدم للهيولى على الاطلاق بضرب من التقدم اما بالعلية
او بالطبع فهذا ما في الكتاب وظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لايجوز ان يفارق
موضعه فلا يصح منه الحركة الاينية فان قيل لو قال الشيخ محدد الجهات
لايجوز عليه الحركة الاينية لان الحركة تستدعي جهة والجهة انما تتحدد
به لكفاه فما الفائدة في تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي
واليه قلنا الجهات لا يتمايز الا بكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها
غير طبيعي والحاجة الى اثبات المحدد هو لتمايز الجهات بالطبع لا باثباتها كيف
كان والا لكان البرهان على تناهي الامتدادات كافيا في اثبات الجهات التي هي
مقاطع الامتدادات وايضاً لهذا السبب خص ما بالطبع من الجهات بالنظر
وتجاوز عما بالفرض واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهات يجوز
ان يكون بالعلية لا من حيث كون ذوات الجهات اجساماً فان الجسم لايجوز
ان يكون علة فاعلية لجسم آخر كما يجئ بيانه بل من حيث هي ذوات الجهات اعني
يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد
من حيث هو محدد توجب رفع ذوات الجهة من حيث ارتفاع الجهة ورفع
ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد ولهذا لم يجزم الشيخ
ههنا باحد القسمين وايضاً لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة بعد امتناع تاخره عن وجود
الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان يكون متقدما عليها ام لا وذكر الفاضل الشارح
ان الاليق بما ذكره في النمط السادس في بيان ان الحاوي ليس علة للمحوي
انه لايجوز ذلك لان عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فان تاخر
وجودها عن وجود الجهة تاخر عدم الخلاء ايضاً عنه والمتاخر عن الشئ ممكن
معه فاذن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلاء
ممكنا في ذاته ممتنعا بغيره وهو محال **تذنيب** فيجب ان يكون الجسم
المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا ليس له وضع يكون فيه وان كان له وضع
بالقياس الى غيره وان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع

لا يفارقه اقول يريد ان يذنب اثبات محدد الجهات وكونه غير ذي جهة
ببيان سائر احواله فنقول في تقريره الموضع والمكان اسمان مترادفان
وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن لجسم يحيط بالجسم ذي المكان
وربما يسمى بذلك السطح والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلثة كما مر والمراد
ههنا ما هو احدى المقولات وهي هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى
بعض والى اشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم اما خارجة عنه او داخلة
فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة بعض
اجزائه الى بعض وبحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة
اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه ولاجل هذا الاعتبار لكان الانتكاس انتصابا
واذا تقرر هذا فنقول الجسم الذي هو غير محيط على الاطلاق اعني محاط واليه اشار
مما هو محاط فهو ما ذكره في الفصل الاول لا موضع له اصلا وله وضع لكن
بحسب نسبة بعض اجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه واما بحسب
الاشياء الخارجة عنه فلا وهو القسم الثاني له الموضع والوضع بالاعتبارات
جميعا وذلك القسم اما ان يكون محدد الجهات محيطا بذوات
الجهة فهو لا يخلو اما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه
في موضع ما ذكره واما ان لا يكون محيطا على الاطلاق بل محيطا
بذوات الجهة ومحاطا بغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع الا انه
يجب ان يتحدد موضعه بالمحيط به فلا يجوز ان يفارق موضعه
ويعاوده قوله ويجب ان لا يكون التحدد للاول الا القسم الاول وان كان
للقسم الثاني وجود يتحدد بالاول وبعده فيتحدد به موضع الثاني ووضعه
ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة اقول معناه
لعل الامر فيه ان التحدد للاول لا يكون الا للمحيط المطلق ثم ان كان
للقسم الثاني وجود فالاول يتحدد موضعه به اي ان كان محددا بما يحاذيه
ومحاطا بما يتحدد به فيجب ان يتحدد بالاول موضع هذا الثاني ووضعه ثم يتحدد
بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وقد نفي الاحتمال للتشكيكات لان غرضه تحديد

الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا وعلى تقدير
ان يكون شيئين احدهما قبل الآخر ومحيط به وان كان الحق فى نفسه
هو ان يكون المحدد الاول الذى لم يتحدد جهة قبله يجب ان يكون محيطا
على الاطلاق وليس له موضع على ما عرض به وذلك لان المحاط الذى له موضع
متحدد يحتاج فى تحدد موضعه الى غيره فان محدد موضعه متقدم على موضعه
ولا يجوز ان يكون هو متقدما على موضعه الخاص به واما بعد تحدد موضعه
فيجوز ان يصير محددا لموضع غيره وح لا يكون هو المحدد الاول بل يجب ان يكون
قبله محدد آخر فاذن المحدد الاول هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ
غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به وانما قيد وجود القسم الثانى
فى قوله فان كان للقسم الثانى وجود بقوله يتحدد بالاول موضع تنبيها
على ان وجوده لا يكون الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدد به
موضع الثانى لانه ثانى المتصلة التى اولها فان كان واما المراد بقوله ووضع
فيحتمل ان يكون الوضع الذى هو المقولة لان وضع الثانى بحسب الاشياء
الخارجة عنه انما يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون بمعنى التعيين
لقبول الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل للجسم الذى له موضع الا بحصوله
فى الموضع قال الفاضل السبب للتشكيك ان الحجة على كون المحدد
هو المحيط الاول هى انه كاف فى تحصيل جهتى القرب والبعد ودخول المحاط
فى التحديد يكون بالعرض على ما مر وعليه شكان اولهما ان هذا انما يستقيم لو كان
الاول متقدما على الثانى حتى يقال اذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان
بالعلية واحديهما اقدم فانها تكون مستندة الى ما هى اقدم لكن الشيخ
سيبين فى النمط السادس ان الحاوى ليس باقدم من محويه والا لكان الملاء
ممكنا لذاته فاذن لا يكون الحاوى اولى بالتحديد من المحوى وثانيهما
ان المحيط كالفلك الاعظم على تقدير تقدمه فى الوجود لا يكون محدد الجهات
العناصر لان النار مثلا اما ان يطلب مقعر فلك الاعظم او مقعر فلك القمر
والاول باطل والا لكانت النار فى حيزها ابدا بالقسر والثانى يقتضى ان يكون

فلك القمر هو المحدد لمقعرة الذي يطلبه النار قال ولاجل هذين الشكين تشكك الشيخ في كلامه ولولا الشك الثاني لكان استناد التحديد الى المحيط المطلق اولى لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوى ولاجل ذلك ذهب اليه الشيخ وأما انا فلقوة هذا الشك لم احكم بتلك الاولوية وأقول وأما وجه تقدم المحيط على المحاط فقد مر وسيأتي له بيان آخر وأما الشك الثاني فليس بوارد اما اولا فلانه يقتضي ان يكون محدد جهة الهواء هو النار وهو محدد جهة الماء هو الهواء وهذا مما لم يقل به قائل وأما ثانيا فلان العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه الطبيعي في جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتملا على حاق تلك الجهة كالارض اولم يكن كباقي العناصر ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنتين والامكنة الطبيعية اكثر وليس يجب من كون فلك القمر علة لمقعره الذي هو مكان النار ان يكون علة لتحدد الفوق فانا على الاصل المذكور اذا فرضنا متحركا يختار على حيز النار ويصعد في فلك القمر نحكم جزما بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهة الفوق الى ما يقابله فاذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق واما قولهم الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد به انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط والفاضل الشارح اورد المتن في هذا الموضع هكذا فان كان للقسم الثاني وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم سيتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وفسره بان المحدد ان كان غير الفلك الاعظم فيتحدد بالاعظم موضع المحاط الاول كفلك الثوابت ويتحدد به موضع ما تحته كفلك زحل ثم يتحدد بعد تحدد مواضع الافلاك على ترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضي ان يكون الثاني في قول الشيخ موضع الثاني ثالثا في المعنى قوله ويكون الاول انما يتعلق به ان يكون متقدما في رتبة الابداع أقول اي يتعلق الشيء الاول ان يكون في ترتيب الابداع متقدما وهو

بان یکون الوسائط بینه وبین المبدأ الاول تعالیٰ ذکرہ اقل مما بین سائر الاجسام وبینه وایضاً بان یکون مادونه محتاجاً الیه فی تحدد مکانه ولا یلزم من ذلک احتیاج مادونه الیه فی تحقق ذاته فلا یلزم امکان الخلاء لذاته علی ماسیذکر فی النمط السادس والفاضل الشارح ذکر اقسام التقدم وبین ان تقدم الفلک الاعظم لیس بالزمان قطعاً ولا بالعلیة لما سیأتی فان لم یکن محدد الجهات سائر الاجسام فلا یکون ایضاً بالطبع وبقی ان یکون متقدماً اما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة کما مرّ **قوله** ویکون متشابه نسبة وضع ما یفرض له اجزاء فیکون مستدیراً **اقول** المحدد الاول لا یجوز ان یکون مؤلفاً من اجسام مختلفة او متشابهة لان اختصاص کل جسم منها بان یکون فی جهة من الاشیاء الداخلة فیه دون جهة تقتضی متنازع تأخر الجهة عن اجزائه المتقدمة علیه ویلزم من ذلک تقدم الجهة علی محددها فاذن هو بسیط لیس له اجزاء الا بالفرض ویجب ان یکون نسب تلک الاجزاء المفروضة بعضها الی بعض جمیعها الی المرکز وهی التی یلحقها الوضع بسببها متشابهة لانها ان اختلفت فصار بعض الاجزاء اقرب الی المرکز من بعض لزم من اختصاص القرب بجهة وبعد غیر جهة البعید وبعده اختلاف جهات اجزاء المحدود ویلزم من ذلک ایضاً تقدم الجهة علی محددها هذا خلف وتشابه اجزاء الشئ فی الوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات مستدیر الشکل **اشارة** الجسم البسیط هو الذی له طبیعة واحدة لیس فیه ترکیب قوی وطبائع **اقول** یرید بیان حال البسائط من الاجسام ونحن قد ذکرنا فی عدة مواضع ان الطبیعة یطلق علی معان وذکرنا بعض تلک المعانی بحسب الحاجة فمنها ان یقال انها مبدأ اول لحرکة ما یکون فیه وسکونه بالذات لا بالعرض والمراد بالمبدأ المبدأ الفاعلی وبالحرکة انواعها الاربعة اعنی الاینیة والوضعیة والکمیة والکیفیة وبالسکون ما یقابلها جمیعاً وهی بانفرادها لا یکون مبدأ للحرکة والسکون معاً بل مع انضیاف شرطین هما عدم الحالة

الملائمة ووجودها ويراد بما يكون فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم
ويحترز به عن المبادي الصناعية والقسرية فانها لا يكون مبادي لحركة
ما يكون فيه وبالاول عن النفوس الارضية فانها يكون مبادي لحركات ما هي
فيه كالانماء مثلا الا انها يكون مبادي باستخدام الطبايع والكيفيات وتوسط
الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدأ اول لانه
بمنزلة آلة لها ويراد بقولهم بالذات احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك
وهي انها محرك لا عن تسخير قاسر اياها بل بذاتها على وجه يوجب الحركة ان لم يكن
مانع وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك بذاته
لا عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض ايضا احد معنيين احدهما بالقياس
الى المتحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لا يصدر بالعرض كحركة الساكن
في السفينة والثاني بالقياس الى المحرك وهو انها تحرك الشئ الذي ليس متحركا
بالعرض كصنم من نحاس فانه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة بهذا المعنى
تقابل الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك ثم ربما يزاد في هذا التعريف
قولهم على نهج واحد من غير ارادة ثم يتخصص المعنى المذكور بما يقابل
النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد ولا على نهج واحد وكلاهما
بارادة او من غير ارادة فمبدأ الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو الطبيعة
وبارادة هو القوة الفلكية ومبدأها لا على نهج واحد ومن
غير ارادة هو القوة النباتية وما بارادة هو القوة الحيوانية والقوى
الثلث تسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انها مبدأ التغير
من شئ في غيره من حيث هو غيره وفائدة هذا القيد ان الشئ الواحد من حيث
هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا مثل الطبيب اذا عالج نفسه فلا يقبل
العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والحيثيتان يقتضيان
التغاير فقول الشيخ الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة تعريف للبسيط
ويعني بالطبيعة ما يعم الاجسام اي هو الشئ الذي يكون المبدأ المذكور
فيه واحدا الا ان الافعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة

قد تتذكر ترا نعا لها باعتبارات مختلفة كما ذكره فی هذا الفصل وزاده

وضوحاً بقوله لیس فیه ترکیب قوی وطبایع اولا یکون مجتمعاً من اشیاء

مختلفة لکل واحد منها طبیعة وقوة اخری یترکب من جملتها شیء واحد

فان مثل هذا یقابل البسیط بل یکون طبیعة الاجزاء ولکل جمیعاً شیئاً

واحداً قوله والطبیعة الواحدة یقتضی من الاشکال والامکنة وسائر

مالا بد للجسم ان یلزمه واحداً غیر مختلف اقول ههنا اعراض لا یمکن

ان ینفك الجسم فی وجوده عنها کالاین والوضع والشکل والکیف والکم

وغیر ذلك وطبیعة الجسم لا محالة یقتضی من کل نوع شیئاً ما علی

ما سیأتی فی الفصل الثانی لهذا الفصل فالطبیعة الواحدة تقتضی من کل

جنس منها شیئاً واحداً علی نهج واحد ولا تختلف اقتضائها بالاوقات والاحوال

الا اذا منعها مانع عن ذلك قوله فالجسم البسیط لا یقتضی الاشیاء واحدا

غیر مختلف اقول هذه نتیجة لقوله الجسم البسیط له طبیعة واحدة والطبیعة

الواحدة تقتضی شیئاً غیر مختلف والفاضل الشارح قال هذا الحکم لیس نتیجة

لهما لاحتمال ان یکون البسیط قوة حیوانیة یصدر عنه بها اشیاء مختلفة

لکن لما کان الحق ان البسیط العنصری لیس ذا قوة حیوانیة ولا یصدر عن الفلکی

اشیاء مختلفة صح هذا الحکم واقول وضع المقدمتین المذکورتین بینا فی هذا

الاحتمال لان قولنا القوة الحیوانیة تصدر عنها اشیاء مختلفة ان القوة الحیوانیة

لیست بطبیعة واحدة وهذه النتیجة مع صغری القیاس المذکور وهو

قولنا الجسم البسیط له طبیعة واحدة حیوانیة اشارة انك لتعلم ان الجسم

اذا خلی وطباعه ولم یعرض له من خارج تاثیر غریب لم یکن له بد من

موضع معین وشکل معین فاذن فی طباعه مبدأ استیجاب ذلك

اقول یرید بیان ان الجسم لا یخلو عن موضع وشکل طبیعیین

وان فیه طبیعة تقتضی ذلك وانما خص البیان بهما لان احدهما وهو الموضع

مختلف للاجسام والثانی وهو الشکل متشابهة وسائر الاعراض المذکورة

یمکن ان یثبت بمثل هذا البیان لانها لا یخلوا ما عن التشابه اوعن الاختلاف

فقال ان الجسم والمراد به البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لان محدد الجهات لا موضع له وقال اذا خلى وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على وجه لا يتناول الفلكيات والطباع تتناولها واشترط ان لا يعرض له من خارج تأثير غريب لان تأثير الغريب ربما يقتضى للجسم موضعا او شكلا قسريا كتأثير الحرارة والاناء المكعب فى الماء فان احدهما يصعده والثانى يكعبه وقال لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه الامر المشترك بين الجميع واما المعين فانما يقتضيه الطبيعة الخاصة المطلق اثباتها وفى بعض النسخ لم يكن له بد من وضع معين وعلى تقديره يكون الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسب بعض اجزائه الى البعض لا الذى هو المقولة التى تعرض بسبب نسب بعض اجزاء الجسم الى غير الجسم كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه تأثير غريب من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كليا لان محدد الجهات ايضا له وضع الا ان ذكر الشكل اغنى عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الاجزاء فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث وهو ان كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر يقتضيه الجسمية الحالة فى الهيولى على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطبايع المختلفة فاذن لا وجه لحمل الوضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن فى طباع الجسم مبدأ استيجاب ذلك وذلك لان وجود العارض للشئ يدل على وجود سبب يقتضى ذلك العروض والسبب يكون اما خارجا او غير خارج وفى هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجا عنه لانا فرضنا خلو الجسم عما يوثر فيه خارجا عنه وبقى الجسم وحده غير منفك من هذا العارض فاذن السبب غير خارج وهو يكون اما امرا مشتركا فيه بين الاجسام كالصورة الجسمية او امورا مختلفة تختص كل واحد منها ببعض الاجسام والاول يقتضى ان يشترك الجميع فى اقتضاء الموضع المعين وليس كذلك فاذن هى امور مختلفة غير خارجة عن الجسم وهى طبايع الاجسام فاذن فى طباع الجسم شئ هو مبدأ استيجاب ذلك الموضع المعين

فاشكل

والشكل المعين وانما قال مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك او مبدأ وجوب
ذلك لان الحصول فى الموضع المعين والتشكل بالشكل المعين ربما
يزيلها القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود الى ما يقتضيه طباعه
منهما عند زوال القسر ولو كان الطباع مبدأ لهما او لوجوبهما
لزال عند زوالهما لكنه لما كان مبدأ للاستيجاب كان فى جميع الاحوال
مستوجبا لهما **قال** وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه
الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه واما اتفق وجوده فيه اذا تساوت
المحاذيات عنه فكل جسم له مكان واحد **اقول** لما فرغ من بيان
ان كل جسم يقتضى موضعا وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال
شرع فى التفصيل وبدأ بالموضع فاعلم ان الجسم اما بسيط او مركب والبسيط
لا يمكن ان يقتضى الا مكانا واحدا لما مر ولما لم يكن للبسيط جزء الا
بعد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء الا كذلك والسبب الذى يقتضى تجزية
المتمكن يقتضى تجزية المكان فكان الجزء هو جزء مكان الكل واما فلا مكان
يختص به فى اصل الابداع لان التركيب امر يعرض بعد الابداع والايجاد
مكان على سبيل الابداع قبل التركيب يطلبه المركب اذا حصل يقتضى
وجود الخلاء حالة الابداع وهو محال وايضا لو طلب البسيط بعد طريان التركيب
عليه ذلك المكان المفروض لوجب خلو مكانه الاول وهو محال وايضا
لما كان التركيب لا يقتضى زيادة فى وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان
زائد على ما كان للبسيط فاذن امكنة المركبات هى امكنة البسائط بعينها
ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعينها وتقريره
ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق او لا يكون
والثانى لا يخلو اما ان يكون الاجزاء التى امكنتها فى جهة واحدة كالارض والماء
مثلا غالبة على الباقية او يكون تلك الاجزاء معا غالبة بحسب طلب جهة المكان
او لا يكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلثة اقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه
الغالب فى المركب مطلقا ومكان القسم الثانى ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه

اذا لا غالب فیه مطلقا لکن فیه غالب بالاعتبار المذکور ومکان القسم الثالث وهو الذی لا یغلب فیه جزء لا علی الاطلاق ولا مع الاعتبار المذکور فهو ما اتفق وجوده فیه ویکون ذلک عند تساوی المجاذبات عن المکان الذی اتفق وجوده فیه فان ذلک یقتضی بقاءه ثمه کالحدید التی تجذبها قطع متساویة من المغناطیس عن جوانبها او فی الحیز الذی اذا تساوت المجاذبات عنه وبیانه ان الجزئین المتساویین من الارض والنار اذا ترکبا علی وجه یکون کل جزء منهما الی مکانه فانهما یتفرقان ویقصد کل جزء مکانه ان لم یکن مانع عن ذلک واما ان ترکبا علی وجه یکون کل جزء منهما الی مکان صاحبه فانهما یتجاذبان ویقفان بالضرورة ... فالوقوف فی مکان الترکیب انما یکون اذا تساوت المجاذبات عن ... الاولی اصح لان علی تقدیر الاخیرة کان یجب ان ... فحصل من جمیع ذلک انقسام الجسم الی ... اقسام واحد بسیط ... مرکبة وتعین مکان کل واحد منها بحسب الطبع والترکیب فظهر ان کل جسم من شانه ان یکون فی مکانه فله مکان واحد وانما حذف القید المذکور للدلالة الکلام علیه **قال** ویجب ان یکون الشکل الذی تقتضیه طبیعة البسیط مستدیرا والا لاختلف هیأته فی مادة واحدة عن قوة واحدة **اقول** لما فرغ من بیان تفصیل المکان شرع فی الشکل واقتصر علی البسیط الذی یجب ان یکون شکله مستدیرا لان الشکل ... تقتضی لذلک وهو الطبیعة الواحدة او کون القابل واحدا او ممتنع ان یکون تاثیر الفاعل الواحد فی القابل الواحد مختلفا ولم یذکر اشکال المرکبات لانها تختلف اختلاف انواع النبات والحیوان والکلام فی ذلک ... بسطا هم بمباحث الترکیب الیق فان قیل ان کانت الاماکن المختلفة للبسائط دالة علی اختلاف طبائعها فلیکن الاشکال المتشابهة دالة علی اشتراکها فی طبیعة واحدة قلنا علل المعلولات المختلفة یجب ان تکون مختلفة اما علل المتشابهة لا یجب ان تکون متشابهة

لان العلل المختلفة قد يكون متشابهة المعلولات فان قيل يلزم على ذلك ان الاشكال كما يمكن استنادها الى الطبايع المختلفة يمكن ايضاً استنادها الى الجسمية المشتركة فيها قلنا انها من حيث هي مطلقة كذلك من حيث هي معينة فمتأخرة عن المقادير التي تختلف باختلاف الطبائع ولذلك كانت مستندة الى الطبايع والقائل ان يقول فما بال اجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيطة والقول بان استدارتها زائلة بالقسر و يبوستها مانعة عن العود اليها يقتضي ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشئ ولما يمنع من حصول ذلك الشئ والجواب ان ذلك انما وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية حافظة للشكل فاقتضاؤها تلك الكيفية لا يخالف اقتضاؤها الشكل بل هو مؤكد له لو خليت وطبيعتها لكن القاسر لما ازال الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري فهي مانعة عن العود الى الشكل الطبيعي بالعرض وانما عرض ذلك لزوالها من الحالة الطبيعية من وجه وبقائها عليها من وجه واعترض الفاضل بان الفلك عندكم لا يقتضي وضعاً معيناً مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز ان يكون الاجسام فلا تقتضي مواضع واشكالا معينة مع استحالة خلوها عنهما والجواب ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو هيئة بسبب نسب الاجزاء الى الغير اصلا لا مطلقا ولا معيناً فلذلك حكمنا بانه لا يقتضي وضعاً معيناً والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضي مكاناً وشكلاً متعينين فلذلك حكمنا بذلك واعترض ايضاً بان متممات الافلاك والنقر التي تركز فيها التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل لما تقتضيه الاستدارة وانتم لا يجوزون حصول ذلك بالقسر وبان القوة المصورة ان كانت بسيطة فمحلها اما بسيط واما مركب والاول يقتضي ان يكون شكل الحيوان كرة والثاني يقتضي ان يكون مجموع كرات بعدد البسائط الذي في محل المركب وان كانت مركبة من قوى فان

كانت تلك القوى في محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة
فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع بسايط الاجسام ما يمنعها من ذلك وان كانت
في محال مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع الكرات والجواب عن الاول
ان اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط في فطرتها الاولى لاسباب تعود
الى العلل الفاعلية غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات لاسباب
تعود الى العلل القابلية في الفطرة الثانية غير ممتنع فان ما كان نباتا
او حيوانا في هذه الفطرة انما يتصل به صورة كمالية نباتية كانت او حيوانية
مع بقاء صور اجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد ان تتصل في
الفطرة الاولى ببعض الافلاك المستديرة صورة كمالية تقربه من ذلك
الفلك كرة يختص بها هي فلك خارج المركز او تدوير او كوكب مع بقاء الصورة
الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب امر
في العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك
الاول متمم او نقرة متصورة بالاولى فقط على ما يشهد به علم الهيئة وعن
الثاني ان القوى انما تصير قوة على تقدير جمعها وتركيب محلها وعلى تقدير تركيبها
وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا يقتضي ان تكون للحيوان مجموع كرات
لان حكم الشيء حال الانفراد لا يكون بعينه حال التركيب مع الغير ويمكن ان يدعى
الا ان القوة الواحدة في الجزء بشرط بقائه تفعل فعلا متشابها ولا يلزم من ذلك
انها تفعل في اجزاء المحل المختلفة افعالا متشابهة لان ما ينفعل منها
ليست هي الاجزاء فقط بل المجموع الذي هو المحل وكذلك لم يلزم ان القوة
المركبة تفعل فعل بسائطها لان المجموع فاعل واحد كثير الالات بحسب
البسائط التي هي كالالات له ليس عدة فاعلين متشابهي الافعال تنبيه
الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به ويحس به الممانع ولن يتمكن
من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه * في بعض النسخ وان تمكن من المنع
الا فيما يضعف ذلك فيه اقول يريد اثبات الميل وبيان احواله والميل
هو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وهو ما يحس في الجسم المتحرك ... سطه

فسبب حتاجه الی ذلك ان الحركة لا يخلو من حد ما من السرعة والبطوء
لان كل حركة انما يقع فی شیٔ ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان او غيرها
وفی زمان ما وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك زمان
فتكون الحركة اسرع من الاولی او باكثر منه فتكون ابطأ منها فاذن الحركة
لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد من السرعة والبطوء هو شیٔ واحد
بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما تختلفان بالاضافة العارضة
لعارضه لهما فما هو سرعته بالقياس الی شیٔ هو بعينه بالقياس الی الآخر
ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التی هی
مبدء الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة
بالشدة والضعف اليها طبيعة واحدة فكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها
ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت ولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم
ذی الطبيعة فی الكم اعنی بعكبر وبصغر او الكيف اعنی التكاثف والتخلخل او الوضع
اعنی اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه
الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسبه حركة
وهذا الامر محسوس فی الحركة الاختيارية لمانه يوجد مع عدم الحركة كما يجد الانسان
من الزق المنفوخ فيه اذا حبسه بيده تحت الماء وكما يجده من الحجر
اذا سكنه فی الهواء بالتشبيه اشار الی وجوده بقوله الجسم له فی تحركه ميل ولو بوحد
حية علی وجوده لكونه محسوسا اشار الی كونه محسوسا بقوله يحس
به الممانع واشار الی كونه قابلا للشدة والضعف بقوله ولم يتمكن من المنع
الا فيما يضعف ذلك فيه ای يضعف بالقياس الی قوة ممانع واما بالقياس الی
الاخری فيكون قويا وان تمكن من المنع اشارة الی امكان وجوده والاحساس
به عند عدم الحركة وذلك مما يدل علی مغائرته للحركة وقوله الا فيما يضعف
ذلك فيه اشارة الی انه قابل للشدة والضعف قوله وقد يكون من طبا
وقد يحدث فيه من تأثير غيره فيبطل المنبعث عن طباعه الی ان يزول فيعود
انبعاثه ابطال الحرارة العرضية التی يستحيل اليه الماء البرودة المنبعثة

عن طباعه الى ان تزول اقول لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه ما كان منقسماً الى اقسامها فمنه ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل النبات عند تبرزه من الارض وميل الحيوان عند امتداعه الارادي الى جهة ومنه ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس وانما يختلف الاجسام فى قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الامور الذاتية وغيرها فالاختلاف الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة الميل الطباعي وضعفها وهو ان يكون الاقوى بحسب الطبع كالحجر العظيم اكثر امتناعاً من قبول القسرى والاضعف اقل امتناعاً وما عدا هذا الاختلاف يكون بالاسباب الخارجة وذلك كون الاضعف اكثر امتناعاً اما لعدم تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من رفع الموانع كالتنبيه او التخلخل الذي لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة اولغير ذلك ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع ان يتحرك الجسم بحركتين مختلفين معاً بالذات لان الحركة الواحدة تقتضى توجهاً الى مقصد ما وتكون عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معاً يلزمهما التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين معاً ويمتنع ان يقتضى الشئ شيئاً وعدمه معه فكان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان فى جسم واحد بالفعل بل كما يجوز ان يجتمع فى جسم حركتان احديهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص فى سفينة بنفسه بالذات وبحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان كحجر يحمله انسان يمشي فانه يحس بثقله وهو ميله بالذات ويخرق منه الهواء وهو ميله بالعرض الذي هو للانسان بالذات فاذا طرأ على جسم ذى ميل طبيعي بالفعل ميل قسرى يقاوم السببان اعنى القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسرى وبطل الطبيعي ثم تأخذ الموانع الخارجية والطبيعة معاً فى افنائه قليلا قليلا ويقوى الطبيعة بحسب ذلك ويأخذ الميل القسرى فى الانتقاص وقوة الطبيعة

فی الازدیاد الی ان یقاوم الطبیعة ما بقی من المیل القسری فیبقی الجسم عدیم المیل ثم یجدد الطبیعة میلها مشوبا بآثار الضعف الباقیة فیها ویشتد المیل بزوال الضعف فیکون الامر بین قوة الطبیعة والمیل القسری قریبا من الامتزاج الحادث بین الکیفیات المتضادة واذا تقرر ذلک فنقول قول الشیخ وقد یکون من طباعه اشارة الی المیلین الطبیعی والنفسانی وقوله وقد یحدث فیه من تأثیر غیره اشارة الی القسری وقوله فیبطل المنبعث عن طباعه الی ان یزول فیعود انبعاثه اشارة الی امتناع اجتماع المیلین وابطال القسری للطبیعی وعوده عند زوال القسری کما یشاهد فی الحجر المرمی حالتی صعوده وهبوطه وتمثل فی ذلک بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضیة التی یستحیل الیها الماء لیتصور کیفیة التقاوم المذکور فانه کما یجتمع فی الماء حرارة وبرودة بل یکون ابدا متکیفا بکیفیة متوسطة بین غایتی الحرارة الغریبة والبرودة الذاتیة تارة امیل الی هذه ویسمی حرارة وتارة امیل الی تلک وتسمی برودة وتارة متوسطة بینهما ولا تسمی باسمیهما وذلک بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبیعة المبردة کذلک ههنا لا یجتمع فی الجسم میلان بل یکون ابدا ذا حال بین المیل القسری الشدید والطبیعی الشدید تارة تسمی بالمیل المنسوب الی القسر وتارة بالمنسوب الی الطبع وتارة بعدمهما معا فذلک بحسب تفاعل المیل القسری والطبیعیة وکما کان فعل الطبیعیة المائیة عند وجود العرض الذی یقتضیه وهو البرودة حفظه وعند وجود ما یضاده کالحرارة افناؤه وعند الخلو منهما ایجاد البرودة کذلک فعل الطبیعة فی الجسم ما دام مفارقا لحیزه عند وجود المیل المنبعث عنها حفظه وعند وجود میل غریب یخالفه افناؤه وعند خلو الجسم عن المیل ایجاد المیل الطبیعی فهذا ما ینبغی ان یتحقق لیدفع الاشکالات التی تورد فی هذا الموضع کما یقال لولا اجتماع المیلین لکان الحجران المتساویان اللذان یرمیهما قوی وضعیف متساویین فی السرعة ولکان وقوف حبل یتجاذب طرفاه قوتین متساویتین ممتنعا

قال وانما یکون المیل الطبیعی لا محالة نحو جهة یتوجه الیها الطبع اقول

لما كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت ذو الميل الطبيعي اما يتوخى الفوق وهو الخفة واما يتوخى السفل وهو الثقل وهما بسيطان وما يقتضيه النفوس النباتية والحيوانية يكون لحركاتها وجهات حركاتها **قوله** فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لانه انما يميل بطبعه اليه لا عنه **اقول** لما كان الميل الطبيعي الى جهة انما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي وهو حال غير طبيعي كالحركة وجب انعدامه عند العود اليه وهو حال السكون بالطبع فان الواصل الى المكان الطبيعي يجب ان يبطل ميله اليه ولم يكن له ميل عنه فاذن هو عديم الميل واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض فقد يحس ميله واجاب عنه بانه انما يكون في مكانه الطبيعي حتى يكون في مركز العالم والحق في ذلك ان المكان الطبيعي للارض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما والا فلا شي من الارض في المكان الطبيعي بل كونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل ما دام منفصلا فهو ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس جزءا من ذلك المكان واذا صار متصلا بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزءا من مكانها **قال** وكلما كان الميل الطبيعي اقوى كان امنع لجسمه عن قبول الميل القسري وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ **اقول** لما ذكر الميلين اعني القسري وغيره وبين امتناع اجتماعهما وبين حال الطبيعي منهما اراد ان يبين حالهما عند تعارض السببين واشار الى الاختلاف الذاتي المذكور لبناء ما يجئ من الكلام عليه واشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ الى الحال التي تكون عند تقاوم السببين كما قررناه **اشارة** الجسم الذي لا ميل فيه لا بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسرا ولا يتحرك قسرا في زمان ما مسافة ما وليتحرك مثلا في تلك المسافة ذو فيه ميل ما ومما نعة ما فبين انه يتحركها في زمان اطول وليكن ميل ضعيف من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك الزمان من ذلك المحرك مسافة نسبتها الى

الاولی نسبة زمانی ذی المیل الاول وعدیم المیل فیکون فی مثل زمان

عدیم المیل یتحرک بالقسر مثل مسافته فیکون حرکتا مقسورین ذی ممانع

فیه وغیر ذی ممانع فیه متساویة الاحوال فی السرعة والبطوء هذا محال **اقول**

یرید بیان ان الجسم القابل للحرکة القسریة لایخلو عن مبدأ میل ما بالطبع

وقبل الخوض فیه نقول قد ذکرنا ان الحرکة لابد لها من ثلثة اشیاء مسافة

وزمان وحد معین من السرعة والبطوء فنقول ههنا اذا تفق کل واحد من

هذه الثلثة واختلف الباقیان فقد یعرض بین المختلفین تناسب ما وبیانه

بالتفصیل ان المتحرک بالحد الواحد من السرعة والبطوء یقطع مسافة طویلة فی

زمان طویل وقصیرة فی زمان قصیر فیکون نسبة المسافة الی المسافة

کنسبة الزمان الی الزمان علی التساوی والمتحرک فی المسافة الواحدة یقطعها بحد

اسرع فی زمان اقصر وبحد ابطأ فی زمان اطول فیکون نسبة السرعة الی البطوء

کنسبة الزمان القصیر الی الزمان الطویل والمتحرک فی الزمان الواحد یقطع

بحد اسرع مسافة اطول وبحد ابطأ مسافة اقصر فیکون نسبة السرعة الی البطوء

کنسبة المسافة الطویلة الی القصیرة وتبین من ذلک ان الطول فی المسافة والقصر

فی الزمان بازاء السرعة ومقابلهما بازاء البطوء ثم اعلم انه لایمکن ان یقال

ان الحرکة بنفسها تستدعی شیئا من الزمان وبسبب السرعة والبطوء تستدعی

شیئا آخر لانا بینا ان الحرکة تمتنع ان یوجد الا علی حد ما منهما فهی

مفردة غیر موجودة ومالا وجود له لا یستدعی شیئا اصلا والحرکة تنقسم

الی نفسانیة وغیر نفسانیة والنفسانیة تحدد النفس حالها من السرعة والبطوء

المتخیلین لها بحسب الملائمة وینبعث عنها المیل بحسبها ومن المیل یتحصل

الحرکة السریعة والبطیئة واما غیر النفسانیة التی مبدأها طبیعة او قسر

فیحتاج الی ما یحدد حالها تلک اذ لاشعور ثمه بالملائمة وغیرها فهی بحسب

ذاتها تکاد تحصل فی غیر زمان لو امکن واذا لم یکن ذلک فاحتاجت الی

ما تحدد بما تقتضیها ومالا یتحدد بها ولا یتصور ذلک الا عند تعاوق بین

المحرک وغیره فیما یصدر عنهما وذلک لان الطبیعة لا یتصور فیها من حیث

ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على اختلافها يمكن ان يكون لا يقع ايضا بسببه
تفاوت والميل في ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل
وما يتبعه اعني الحد المذكور من السرعة والبطوء يكون بشيء آخر اما خارج
عن المتحرك او غير خارج وهو الذي يسمونه المعاوق اما الذي من خارج ذاته
فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظ واما الذي
ليس من خارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات
الشيء لا يمكن ان يقتضي شيئا ويقتضي ما يعاوقه عن اقتضائه ذلك
بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل
الطباعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي
ارتفاع السرعة والبطوء من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل
ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق
خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي فاثبتوا
مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا وهو مسئلتنا هذه ووجه
الاستدلال في المسئلتين ان اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة
والبطوء كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطوء كانت نسبة المعاوقة
الى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافؤ اعني القلة
في احديهما بازاء الكثرة في الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي اعني القلة
بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم
المعاوقة يقطع مسافة ما في زمان ما وآخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون
لا محالة في زمان اكثر وثالثا مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين
فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك
الخلف لتساوي وجود المعاوقة وعدمها الا ان يجعل حركة عديم المعاوقة
لا في زمان بل آن لا ينقسم وهو ايضا محال لما مر فهذا تقرير مقاصدهم في هذا
الباب واعترض على ذلك طائفة من المتاخرين كالشيخ ابي البركات البغدادي
وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة

فلتستجمعها واحدة المعاوقة ويختص باحدهما فاقد تهما فاذن زمان نفس الحركة
غير مختلف فى جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها
ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم
على ذلك الخلف ولا المحال المذكوران واقول الحركة بنفسها لا يمكن
ان يستدعى زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطوء فى زمان كانت
بحيث اذا فرض وقوع اخرى فى نصف ذلك الزمان او فى ضعفه كانت لا محالة
ابطأ او اسرع من المفروضة فكانت مع حد من سرعة والبطوء حين فرضناها
لا مع حد منهما هف ولنرجع الى المتن فالدعوى المذكورة فى الكتاب
ان الجسم الذى لا مبدأ ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان انه
امكن فليتحرك مع عدم مبدأ الميل الذى هو المعاوق الداخلى مسافة
ما فى زمان وليتحرك مثلا فى تلك المسافة جسم آخر فيه مبدأ ميل ومعاوقة ما
فظاهر انه يتحركها فى زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه مبدا ميل من
معاوقة اقل على نسبة يقتضى ان يقطع فى ذلك الزمان عن ذلك المحرك
مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة زمان ذى الميل الاول وعديم الميل
لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة
الميل القوى الى الضعيفة فيكون فى مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافته
لان مع وحدة المتحرك يكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة
فلزم الخلف واما المحال بسبب الزمان فستذكره من بعد واعترض بعض
الفاضل الشارح بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوى ربما لا يكون
كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم ينقسم بانقسامه قلنا لعل القوة المؤثرة
انما يحصل عند اجتماع الاجزاء ولا يتوزع عليها بل ينعدم عند التجزية وايضا فان دل
ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد دل ايضا على احتياج الطبيعية
اليه واعاد ما ذكروه بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون فى الاجسام الطبيعية
مبدأ الميلين المتخالفين يعوق كل واحد منهما الآخر ثم قال فلئن قلت المعاوقة
اللازمة كافية هناك قلنا فليكن ايضا كافية فى القسرية ثم قال من ماله

بعينه ان يكون في الفلك ايضا معاوق لانه مستمر في الجميع والزم منه محالات
والجواب عن الاول ان من القوى الجسمانية ما يحل في موادها وينقسم بانقسامها
فيتساوى الجزء والكل فيها وهى كالصور والطبايع ومنها ما يحل في جملة
منها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون
حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض بالممنوع عن التاثير بسبب
الصغر غير وارد لانه بسبب مانع خارجي وقد اشترط في الفرض المذكور
عدم الموانع الخارجية وعن الثاني انا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية ايضا
[illegible] لم يلزم من الحجة المذكورة ان يكون المعاوق داخل الجسم
[illegible] في الطبيعية كما مر فههنا لك من خارجه فان معاوقة
هناك واما القسرية فلالان الحجة بعينها قائمة مع فرض التساوى
واما الفلكيات فلا يلزم مما ذلك لما بينا من ان الفرق **تذكير**
ان يتذكر ههنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان يقع فيه حركة
ما ميل له ولا يكون له نسبة الى زمان حركة ذى ميل ا **فنقول**
لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة كما لا نسبة
للنقطة الى الخط وح ان كانت حركة عديم الميل واقعة فيه وحركة ذى الميل
في زمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لانها مبنية على التناسب **وهم وتنبيه**
ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا شكل من ذاته
بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له في ابتداء من محدثه او اتفق له من
اسباب خارجة لا ينعرى من تعاقبها اياه وضع او شكل صار اولى به كما يعرض
لكل مدرة ان يصير مكانها مختصا بطباعها دون مكان الاخرى بسبب غير
ذاتها وان كان بمعونة من ذاتها ثم لا ينفك مع اختلاف احوالها من مكان
طبيعي جزئي يختص بها لا استحقاقا فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وان لم يكن
طبيعيا لا ينفك عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا وكذا الكلام في الشكل
لكنك تحب ان تعلم اولا ان كل شئ فقد يمكن فرضه مبرا
عن اللواحق التي يسد الغير المقومة لماهيته او وجوده فافرض كل جسم

كذلك وانظر هل يلزمه شكل ووضع واما المحدث فانه لن يخص ذات الجسم عند تحدثه بمكان دون مكان الا لاستحقاق يوجبه مامن طبعه او لداع مخصص او اتفاقاً ان كان الاستحقاق فذلك ذلك وان كان لداع غريب غير الاستحقاق فسواحد اللواحق غير المقومة وقد نقضناها عن الجسم وان كان اتفاقاً والاتفاق لاحق غريب وستعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة **اقول** وقد مر بيان ان الجسم يقتضي بالطبع موضعاً وشكلاً معيناً وهذا الفصل تشكيك في ذلك وانما اخره الى هذا الموضع لانه لما ذكر ... يحتاج الجسم للموضع والشكل اراد ان يذكر الامور الطبيعية معا فذكر الميل بعقبه ثم لما فرغ من ذلك عاد الى ذكر الاشكال على حكمه الاول وتقريره بحسب ما في الكتاب ان يقال ليس يجب ان يكون ذات كل جسم هي المقتضية لان يكون له موضع اووضع وشكل والموضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور وانما قال موضع او وضع ليكون الحكم كلياً ولم يورد مع الشكل لفظة او لانه يعم الاجسام كلها قال وذلك لان من الجائز ان يخصص محدث الاجسام كل جسم في ابتداء حدوثه بمكان او وضع وشكل على سبيل الاتفاق او لاجل اسباب خارجة اتفاقية لا يتعرى الجسم عنها كارادة المحدث او مصلحة ذلك الجسم او ترتيب ونظام للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان او الشكل بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده كما مر في المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث ما انتقل منها الا بسبب ناقل عما كان عليه الى موضع او شكل خصصه الناقل به وذلك كما يعرض لكل مدرة من الارض ان يصير مكانها الجزئي مختصاً بطباعها دون مكان مدرة اخرى بسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصالها عن الارض وحصولها في موضعها على ما هو عليه وان كان ذلك بمعونة ذاتها لانها لو لم يكن قابلة للنفصال في ذاتها لما امكن ذلك السبب ان يفصلها من الارض ثم ان تلك المدرة مع اختلاف احوالها لا ينفك عن مكان طبيعي جزئي مخصص بها لا بحسب استحقاق يقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك اي يكون المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعياً فهو غير منفك عنه لا بحسب

الاستحقاق المذكور مطلقا بل بسبب الامور المذكورة. ولذلك الشكل
فهذا تقرير الوهم والتنبيه على الجواب بان كل شئ قد يمكن فرضه منفردًا عن كل
ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه
يجده محتاجا الى وضع معين وشكل معين ولكن ليس لك ان تحكم بانه لذاته يقتضيهما وانما قال
كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا مناقضا للتشكك ولما قال كل
جسم لم يذكر الموضع واقتصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام
وليس مما يلزم الجسمية ثم قال واما الحدث وقد خصه بالذكر لامكان ان يقع التشكك
به اكثر فانه لا يختص الجسم بمكان دون مكان الا لترجح يرجع اما الى الجسم كاستحقاق
بوجه ما لبعض الامكنة والاشكال دون غيرها من طبعه واما الى الحدث كداع
مخصص واما الى غيرهما كاتفاق والاول هو المطلوب والثانى والثالث من اللواحق
الغريبة التى شرطنا قطع النظر عنها واشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن
انه لا يستند الى سبب بل هو الذى يستند الى سبب غريب نيدر وجوده ولا يتفطن
به فنسب الى الاتفاق وستعلم ان كل ممكن فله سبب **اشارة** الجسم اذا وجد
على حال غير واجبة من طباعه فحصوله عليها من الامور الامكانية ولعلل جاعلة و
يقبل التبديل فيها من طباعه الا لمانع واذا كانت هذه الحال فى الموضع والوضع
امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل **اقول** احوال الجسم
لا يخلو اما ان يجب بحسب طبعه او لا يجب بل يمكن والواجبة هو بحسب لا يمكن
ان يتبدل ويزول وغير الواجبة انما تحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيها وتلك
الاحوال قابلة للتبدل والزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست بقابلة لهما بالنظر الى
عللها ما دامت مانعة عن التبدل والزوال فاذا كانت الحال فى الموضع والوضع هذه
امكن انتقال الجسم عنهما باعتبار طبعه فامكن ان يزيله قاسر عن ذلك الوضع والوضع
فكان فى ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع بالحجة المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام
فى مواضعها الطبيعية واجب لعلل يقتضيها الاصول فانتقالها عنها غير ممكن واما جزئيات
العناصر فحصولها فى مكانها الجزئية غير واجب وبذلك كان انتقالها عنها ممكنا بل واقعا والوضع
بمعنى المقولة للفلك غير واجب فزواله عنه ممكن وهذا اصل مفيد فى نفسه ويبتنى عليه ما يتلوه

اشارة الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه التي تفرض اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذات من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا للشيء منها فهي لعلة والنقل عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وذلك بحسب ما يجب فيها من تبدل الوضع دون الموضع وذلك على الاستدارة ففيه مبدأ ميل مستديرا

اقول يريد بيان اثبات مبدأ ميل مستدير لمحدد الجهات فقال ليس بعض اجزائه التي تفرض لانه قد عرض فيما مضى بما يدل على امتناع ان يكون لمحدد الجهات اجزاء بالفعل وقال اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذات لتعلم ان الوضع الذي هو ممكن له هو الهيئة التي تعرض بحسب اجزائه الى ما هو داخل فيه وهو محاذاتها له والحجة ان هذا الوضع انما يعرض من تأثير غريب فاذن ليس بواجب بحسب طباعه فهي لعلة لما مضى والنقلة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم واعلم ان وجود مبدأ ميل مستدير في كل جرم بسيط يدل على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب [illegible] لا [illegible] ان يعوق عن الحركة المستديرة [illegible] الا [illegible] يمتنع وجوده عند المحدود ووجود مبدأ الميل [illegible] ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة [illegible] هذا الموضع وسيشير اليه في موضع اليق به [illegible] حجة من نفسه وهي ان محدد الجهات بسيط لان [illegible] عليه الانحلال وينعكس هذه القضية الى قولنا وما لا يصح عليه الانحلال [illegible] ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم اضاف الى [illegible] فقوله وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه اجزائه في الماهية ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات الشيء فقط واما ان يكون بحسب حصول له الاستعداد التام والاول لا يوجب حصول الحركة المستديرة لان امكان احتراق القطن لا يقتضي حصول سبب الاحتراق فيه والثاني غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبدأ ميل مستدير

واعترض ایضا بان العناصر بسیط فاذن یجب ان یتحرک علی الاستدارة واعترض
بان الاجزاء التی یدور الفلک علیها کسائر الاجزاء التی لا یدور علیها مما لاینناهم
فلو لزم من تشابه اجزائه صحة الحرکة علیه لزم صحة حرکة بحرکات
مختلفة غیر متناهیة وان یکون لها میول لا یتناهی بحسبها واوردوا عتراضات
آخر بعضها فی حکم المذکور وبعضها یخل بما یتحقق من الاصول المذکورة
اقول فی الجواب عن الاول ان الامکان بحسب ذات الشیٔ یکفی فی هذا
المطلوب لان مع ذلک الامکان وقطع النظر عن الموانع الغریبة یمکن فرض
التحریک القسری المقتضی لوجود المیل بالطبع وعن الثانی ان العناصر لیس فیها
مبدأ میل مستدیر لمانع ذاتی غیر غریب وهو وجود المیل المستقیم فیها فلما کانت
الحرکة المستقیمة فیها فلما کانت الحرکة المستقیمة من محدد
الجهات ممتنعة لم یکن هناک مانع ذاتی من الحرکة المستدیرة وانما انحصر
الموانع فی هذین لان الحرکات البسیط منحصرة فی ثلثة حرکة من المرکز وحرکة
الیه وحرکة علیه فالمیول البسیطة ثلثة اثنان مستقیمان وواحد مستدیر
وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع الفلکیة بان یستدیر علیه الفلک
من مبدأها یجب ان یکون بحسب مخصص عائد الی محرکه اذ المتحرک بسیط
فهذا حکم یوجبه العقل وان لم یعرف وجه التخصیص بالتفصیل ولما وجده
متحرکا علی وضع ما حکم بوجود ذلک المخصص بالاجمال وحکم بان ذلک
المخصص بعینه یجب ان یکون مانعا من الاستدارة علی سائر الاوضاع لامتناع
وجود حرکتین مختلفتین فی جسم واحد **تنبیه** وانت تعلم ان هذا
التبدل الممکن لیس یکون بحسب حال الاجزاء بعضها عن بعض بل بحسب
نسبته اما الی شیٔ خارج واما الی شیٔ من داخل فاذا کان ذلک الجسم
اولا لیس مما یتحدد جهته ووضعه بمحدد من خارج محیط بقی ان یکون
بحسب جسم من داخل **اقول** معناه ما ذکرنا مرارا وهو ان الوضع
المتبدل بای معنی هو تنبیه وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرک
قد یکون للساکن وللمتحرک فیجب ان یکون عند ساکن تبدل نسبة محدد

الجهات یکون عند المتحرك کفلك من الافلاك المتحرکة تحته علی تقدیر کون محدد الجهات ساکنا علی الاطلاق وکذلك علی تقدیر کونه متحرکا ولکن لا علی الاطلاق بل بشرط ان یتخالفا فی شئ من الحرکة او القطبین او المرکز اما اذا توافقا فی الجمیع فلا یکون عند الساکن کالارض علی تقدیر کون محدد الجهات متحرکا علی الاطلاق ولا یکون علی تقدیر کونه ساکنا البتة ولما ثبت امکان تحرك محدد الجهات فاذن تبدل نسبة لا یجب عند محرك علی الاطلاق بحسب کل شرط ما ویجب عند ساکن علی الاطلاق **اشارة** الجسم القابل للکون والفساد یکون له قبل ان یفسد الی جسم آخر یتکون عنه مکان وبعده مکان لاستحقاق کل جسم مکانا بحسبه ویکون احد المکانین خارجا عن الآخر فان کان حصول الصورة الثانیة له فی مکان غریب له بحسبها تقتضی میلا مستقیما الی المکان الذی له بحسبها اقتضی میلا مستقیما الی المکان الذی له بحسبها وان کان فی المکان الذی له بحسبها فقد کان زاحم قبل لبس هذه الصورة ما هذا المکان مکانه فزحمه فجوهر متمکن هذا المکان بالطبع قابل للنقل عن مکانه فهو مما فیه میل مستقیم فکل کائن وفاسد ففیه میل مستقیم **اقول** یرید بیان ان کل ما یجوز علیه الکون والفساد وهما حدوث صورة وزوال اخری عند تبدل الصور المختلفة بالنوع علی الهیولی الواحدة وسیجئ بیان اثباتهما فی جزئیات العناصر وتقریر المطلوب ان الجسم القابل للکون والفساد یکون قبل الفساد نوعا آخر وبعد الکون نوعا آخر وکل نوع بسیط یقتضی مکانا خاصا بحسب طبیعته النوعیة علی ما مر ویستحیل ان یقتضی بسیطان مختلفان بالنوع مکانا واحدا وعلی هذه المسئلة بناء المطلوب وهی فی الاجسام المقتضیة للمیول المختلفة ظاهرة فان المیل البسیط یکون اما نحو المکان الطبیعی او نحو الموضع المطلوب مع ملازمة المکان الطبیعی واما علی الوجه الکلی فبیان هذه المسئلة بان یقال الطبایع المخالفة لا یقتضی من حیث هی متخالفة شیئا واحدا والشیخ عرض بذلك فی قوله لاستحقاق کل جسم مکانا خاصا بحسبه ویکون احد المکانین خارجا عن الآخر ونعود الی تقریر المطلوب فنقول ثم حال هذا الکائن لا یخلو اما ان یکون

بحسب الصورة الثانية التي هي الكائنة في مكان غريب او لا يكون
بل يكون في مكانها الطبيعي وعلى التقدير الاول سيلزم ان تقتضي طبيعته الكائن
ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم ان [illegible] كان في هذا
المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب صورته [illegible] تحريكا مزاحما
للجسم الذي مكانه هذا المكان فانه زحمه وغلبه واخرجه من مكانه
بالقسر حتى حصل هو في مكانه هذا فاذن الجسم المتمكن في هذا المكان
بالطبع قابل بجوهره للنقل من مكانه ويلزم من ذلك ان يكون فيه مستقيم
والا فكيف يخرجه عنه واما قال بجوهره متمكن هذا المكان قابل للنقل
ولم يقل فهذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث الشخص لم ينقل بل ينتقل
قبل تكونه ما هو من جوهره ونوعه فقد بان ان كل كائن وفاسد ففيه
مبدأ ميل مستقيم **وهم وتنبيه** فان شككت
وقلت يكون ذلك الكائن لصوق الجسم الذي انتقل الى صورته بالكون
فقد اوجبت لنوعيته ان يقع خارج مكانه وان باللصوق ليس هو المكان
بل الجار **اقول** الوهم هو ان يقال انتقال وجنسية الانتقال على كل كائن
وفاسد وذلك ليس بواجب لان الكون ممكن ان يقع على وجه لا يحتاج
فيه الى الانتقال وهو ان يتحقق ان الجسم الكائن قبل تكونه ملاصقا للنوع
الذي صار منه بعد تكونه كالجزء من الكل [illegible]
اذا صار متصلا بالصورة فلا يحتاج الى ان ينتقل والتنبيه على الحق بان يقال
اللاصق هو الذي يكون في مكان مجاور مكان [illegible] مجاور الشيء عنده
فهو لم يكن في المكان [illegible] تحقق وذلك بان يقال
اللاصق اما طبيعي للكائن او غير طبيعي والقسمان [illegible] والبيان المذكور
بعينه عليهما عائد **اشارة** الجسم الذي طباعه ميل مستدير يستحيل
ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا يقتضي توجها
الى شيء والهرب عنه وقد بان ان [illegible] الجهات لا مبدأ مفارقة
فيه [illegible] فلا ميل مستقيم فيه فهي مما وجوده عن صانعه

بالابداع ليس مما يتكوّن عن جسم يفسد اليه ويفسد الى جسم يتكون

عنه بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه ولهذا فانه لا يتخرق ولا ينمى

ولا يستحيل استحالة يؤثر فى الجوهر كتسخن الماء المؤدى الى فساده **اقول**

هذه الاشارة مشتملة على مسئلتين احدهما كلية والآخر جزئية فالاولى

ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع فى طباعه ميلان مستدير ومستقيم وبرهانه

ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا يقتضى امرين مختلفين وعبّر عنه بعبارة

اخص لهذا الموضع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا تقتضى توجها الى شئ اى

بالحركة المستقيمة وصرفا عنه اى بالمستديرة وعليه سؤال مشهور وهو

ان الجسم الذى فى طباعه ميل مستقيم قد تقتضى الحركة عند لاحصوله فى

مكانه وقد تقتضى السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان تقتضى حكم

ميلا مستقيما عند احدى حالتيه او ميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك

لان الطبيعة الواحدة انما لا يقتضى امرين وبانفرادها اما بحسب عتبارين

فقد تقتضى والجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شئ واحد تقتضيه

الطبيعة وذلك الشئ هو استدعاء المكان الطبيعى فقط فان كان غير حاصل

فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكونا

ومعناه انه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس شئ آخر غير ما اقتضته اولا واما اقتضاء

الحركة المستديرة فهو امر مغائر لاستدعاء المكان الطبيعى اذ قد يوجد

احدهما منفكا عن صاحبه وقد يوجد معه وايضا فى الامكنة مكان

طبيعى يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس فى الاوضاع وضع طبيعى يطلبه

المتحرك على الاستدارة فلذلك استندت احدى الحركتين الى الطبيعة

بخلاف الاخرى فاذن ليس مبدئهما شئ واحد واما المسئلة الجزئية فهى

ان محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك بوجهين احدهما ان فيه ميلا

مستديرا فيمتنع ان يكون فيه معه ميل مستقيم والثانى انه لا مبدأ

مفارقة فيه لموضعه الطبيعى ولفظ ايضا فى قوله وقد بان ايضا يدل على ان الاستدارة

بهذا الطريق استدلال ثان فقد تفرع على هذه المسئلة عدة مسائل

الاولى ان ايجاد محدد الجهات من موجده انما يكون على سبيل الابداع اى
لا عن شئ لا على السبيل التكوين عن شئ الثانية انه لا يفسد الى شئ الى اخر
يتكون عنه وذلك لامتناع الكون والفساد عليه ثم قال بل ان كان له
كون وفساد فعن عدم واليه والفائدة فيه ان يكون والفساد قد يطلقان
باشتراك الاسم على الحدوث والفنا ايضا اى على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود
من غير ان يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده فبين الشيخ انه لا يمتنع
فى هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل يمتنع
عن اطلاقهما بالمعنى الاول الثالثة انه لا يجوز الخرق والالتيام عليه وذلك
لانهما يستدعيان حركة الاجزاء على الاستقامة واشار بلفظ هذا الى قوله
لا ميل مستقيم فيه لا الى قوله ولا يتكون ولا يفسد فان امتناع الخرق لا يتعلق
بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الرابعة انه لا يجوز عليه الحركة
الكمية لانها لا يوجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله
ولا ينمى فان النماء هو الازدياد الطبيعى للجسم بسبب دخول اجزاء شبيهة به
فى الطبيعة والذبول ضده وكذلك التخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان خروج
الجسم عن مكانه او تخييلية عن بعضه الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية
واشار اليه بقوله ولا يستحيل ثم قيده بقوله استحالة تؤثر فى الجوهر كتسخن
الماء المؤدى الى فساده وكون الهواء منه لا لان سائر الاستحالات جائزة عليه
لا لان امتناع سائر الاستحالات لا يتبين بامتناع الحركة المستقيمة فى
ظاهر النظر فاقتصر على ذلك واعرض عما يحتاج فيه الى بيان ابسط لانه داخل
فى كلامه بالعرض والغرض من ايراد هذه المسائل التنبيه على ان محدد الجهات
لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية وتبين من ذلك ايضا
ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة فى الجوهر الذى هو الكون والفساد
بحسب الصور النوعية والخرق والالتيام بحسب الصور الجسمية عند القائلين
بها واقدم من الحركة فى الكم والحركة فى الكيف لان امتناع وجود
المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة من تلك فقد تبين من قبل

ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فاذن صح ان اقدم الحركات كلها
هي الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة في جميع انواع
الحركة المستديرة من المساويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك **تنبيه** الاجسام
التي قبلنا نجد فيها قوى مهيئة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع والتخلخل
ومثل طعوم وروايح كثيرة **اقول** لما تكلم على الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية
اراد ان يتكلم ايضاً على العنصرية فبدأ بايضاح احوال الكيفيات الاربع التي
تفعل وتنفعل هذه الاجسام بها ولا توجد خالية عن اجناسها وهي اوايل
الملموسات ووسم الفصل بالتنبيه لانه احال بيان ذلك على الاستقراء
واعتبار احوالها المدركة بالحس والتجربة فقوله الاجسام التي قبلنا اى العنصريات
وقوله نجد فيها اى ندرك بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى مهيئة نحو الفعل
فالقوى قد مر انها مبادى التغيرات وهي بحسب مهيتها قد يكون صوراً
وقد يكون كيفيات والمراد ههنا الكيفيات وتهيئتها نحو الفعل هي
ان تجعل موضوعاتها معدة للفعل فان الفاعل بما هو موضوعاتها فالقوة المهيئة
نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها معداً للتأثير في شئ آخر فهي مبدأ للتغيير
والقوة المهيئة نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها معداً للتأثير عن شئ
آخر فهي مبدأ للتغير والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان وقال القدماء في
تعريفهما ان الحرارة كيفية من شانها احداث الخفة والتخلخل وجمع المتجانسات
وتفريق المختلفات اى من المركبات دون البسائط والبرودة كيفية من
من شانها ان يفصل مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ في الشفاء وغيره من
الكتب ان المحسوسات لا يجوز ان يعرف بالاقوال الشارحة لان تعريفاتها لا يمكن
ان يشتمل الا على اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل شئ منها على مهياتها
بالحقيقة فهي لا يفيد في تعريفها ما يفيد الاحساس بها وذلك هو الحق واما
اللذع فقد عرفه الشيخ في القانون بانه كيفية نفاذة حساً لطيفة تحدث
في الاتصال تفرق كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس
كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما التخدير فقال

هو تبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة اليه باردًا فى مزاجه غليظًا فى جوهره فلا يستعملها القوة النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل العضو تأثير القوى النفسانية وظاهر ان هذه الكيفيات فعلية وان اللذع يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية للنفوذ والتلطيف و ان التخدير يفعل ما يفعل بفرط البرودة المقتضية لجمود الروح تابعان للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات المنتمية الى الحرارة و البرودة فى بابهما القياس سائر ما يشبههما عليهما واما الطعوم فقد قيل انها تسع هى الحلاوة والدسومة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة و القبض والتفاهة وانها تحدث من تأثير الحار والبارد والمتوسط بينهما فى الكثيف والمتوسط بينهما بحسب الازدواجات الممكنة بينهما على ما هو المشهور فى كتب الطب واما الروائح فكثيرة بحيث لا يرجى حصرها وكذلك لم يتعرض لها لكنها جميعًا فعليتان لانفعال مشعرى الذوق والشم عنهما والتامل فى طبايع الممتزجات يحقق اسناد الجميع الى الكيفيات الاولى وانما قال الشيخ ومثل طعوم وروائح كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والروائح لان التفاهة من الطعوم لا يحس بتأثيرها فى الذوق وقيد الروائح بالكثرة لانها غير منحصرة قوله وقوى مهيئة نحو الانفعال السريع او البطئ مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والسلاسة والهشاشة اقول قسم الانفعال الى السريع والبطئ لئلا يتشكك فى الصلابة وامثالها فى اسنادها الى الانفعال لانها ليست مما لا ينفعل موضوعه بل هى مما ينفعل بطيأ والرطوبة قد فسرها الشيخ بانها كيفية يقتضى سهولة التفرق والانفصال والتشكل واليبوسة بما يقابلها وليس ذلك تعريفا لها لانه لوازم والتعريف لذكرا ولا تعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيه ان الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة وكذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء ويكون اليبوسة بحسب ذلك هى الجفاف وقد طال البحث بين اهل العلم فيه وذكر الشيخ فى الشفاء ان البلة هى الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هى الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة وما من شانه

ان يبتل وتحديد كر البلة والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد هٰهنا ان يتعرض للبحث
و بذلك يأسر بأن ما لا يشتغل بايراد البيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية
واما اللين فقال انه كيفية يقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشئ بها قوام
غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة فانما يكون قبوله
الغمز من الى جليته ونما سكه من اليبوسة والصلابة مايقابلها وقال الشارح الفاضل
قيل انه مما يحصر تحت الملموس مثلا فهنا الحامس ثلثة تختص بها الحركة والثاني الشكل
والثالث يستحق دون الانغمار وليس للين الا الاخير وكذلك قبل الصلب شئ الذي
لا ينغمر وتحدد من ثلثة الاول عدم الانغمار والثاني بقاء الشكل والثالث المقاومة
وليس الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في الزق يقاومه وليس بصلب
فاذن الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو اللا انفعال ورجع حاصل البحث
الى ان اللين والصلابة كيفيتان يكون الجسم بهما مستعد اللا انفعال وعدمه
عن الشكل الحاسم وهذا الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبس فاذن
لا فرق بينهما بحسب تفسيره واقول الرطوبة واليبوسة تنسبان من حيث
الماهية الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لا ينسبان الى المحسوسات
بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث
هي استعدادات والشيخ انما ذكر آثارهما في تفسيرهما لتعقل ماهيتهما عند
تصور جميعها واما الرطوبة واليبوسة فما عرفهما لكونهما محسوسين بل ذكر
معاني الفاظهما لئلا يقع الاشتباه بينهما وبين مايجري مجراهما وقد صرح في الشفاء
بان الرطوبة ليست هي سهولة التشكل لانها غير اضافية وسهولة التشكل
اضافية وانها انما يفسر بها على ضرب من التجوز وايضا اسم الشئ الذي يركب
مفهومه لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على المسمى واستعداد الانغمار
مع وجود القوام الغير السيال وعدم التفرق بسهولة غير مستعد د شمول
التفرق والاتصال بسهولة تمعني اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على
ما ذكره هذا الفاضل واما الذي وجه تعلى ما ذكره الشيخ فيه يقتضي سرعة
لتشكل مع عسر التفرق والشئ بها يمتد متصلا ويحدث من شدة امتزاج الرطب

الكثير باليابس القليل والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلهما فظهران هذه
الاربعة ينتهي الى الرطوبة واليبوسة وهما يقتضيان كون الشئ معدا نحو انفعال ما

قوله ثم اذا تثبت واجدت التأمل وجدتها قد يعرى عن جميع القوى

الانفعالية الا الحرارة والبرودة والمتوسطة التي يتبرد بالقياس الى الحار ويستسخن
بالقياس الى البارد واعني بهذا انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته ان جسما
يوجد عديما للجلسة مثلا يكون ولا لون فيه ولا طعم ولا رائحة او وجدته منتميا
الى الحرارة والبرودة مثل اللذع والتخدير وكذلك الحال في الهيئات المعدة الى الانفعال
فان التفتيش يلزم اجسام العالم التي يلينا رطوبة او يبوسة لا اما ان يسهل تفرقها
واتصالها وتشكلها وتركها للشكل من غير ممانعة فيكون رطبا ويصعب فيكون
يابسة واما التي لا يمكن فيها ذلك اصلا فكغيرها من الاجسام واما سائر
ما يشبه ذلك فقد تعرى عنه جسم او ينتمي الى هاتين انتماء اللين والصلابة
واللزوجة والهشاشة وغير ذلك **قول** الاجسام العنصرية قد تخلو
عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة والسبب في ذلك ان احساس
الحواس الاربعة بهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء
ولا يتمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فاذن كل واحدة من
هذه الحواس لا يدرك المتوسط الذي يتوسط بها بل يجده خاليا عما يدركه
هي وتلك الاجسام لا تخلو عن الملموسة لانها لا يحتاج الى متوسط وايضا
قد يخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات
باوائل المحسوسات ثم التأمل والاستقراء يقضيان انها لا تخلو عن جنسين من
الملموسات احدهما جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلي والثاني
جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالي والباقية اما ان يخلو
هذه الاجسام عنها واما ان تنتهي عند الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك
سميت هذه الكيفيات اوائل الملموسات وهي التي بهذا ينفعل الاجسام
العنصرية ويتفعل بعضها عن بعض فيتولد منها المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة
والمراد من قوله واما التي لا يمكن فيها ذلك اصلا هو الفلكيات **تنبيه**

والجسم البالغ فی الحرارة بطبعه هو النار والبالغ من البرودة بطبعه هو الماء والبالغ فی
المیعان هو الهواء والبالغ فی الجمود هو الارض **اقول** اراد ان یشیر الی
ان العناصر اربعة ویعینها ولما کان لها بعد کونها اجساما طبیعیة
اعتبارات منها انها استقصات المرکبات ومنها انها ارکان یتحصل
بنضدها عالم الکون والفساد وبالاعتبار الاول یبحث عن احوالها بحسب
مایجری بینها من الفعل والانفعال اللذین هما سبب الترکیب ویستدل
بذلک علی عدتها وبالاعتبار الثانی یبحث عن احوالها بحسب امکنتها المرتبة
وما یجری مجراها ویستدل بذلک علیها ایضا وهذا الفصل یشتمل علی
الاستدلال بالاعتبار الاول وقد حاذی کلام الشیخ الفاضل ابی نصر الفارابی
فانه قال فی مختصراته یعرف بعیون المسائل بهذه العبارة والجسم الشدید الحرارة
بطبعه هو النار والشدید البرودة بطبعه هو الماء والحار هو الهواء والشدید
الانعقاد هو الارض فنقول فی تقریره قد ظهر مما مران کل واحد من هذه
الاقسام لا یخلو عن کیفیتین احدهما فعلیة والاخری انفعالیة وبیان
الحصر بانتساب الکیفیات الاربع الیها بحسب الازدواجات الممکنة المشهورة
لکن لما کان اثبات بعض تلک الکیفیات لبعض هذه الاجسام صعبا
کالحرارة للهواء والیبوسة للنار علی ما صرح به الشیخ فی الشفاء وکان المؤثر
عنده فی هذا الموضع بناء الکلام علی المشاهدة والاحکام التی لا تدفع
الا علی التعمق فی البحث اقتصر علی الاستدلال بما لا شبهة فیه من هذه الکیفیات
واثبات وجود الفعلیتین فی الجسمین اللذین هما اشد تعادیا من الجمیع اعنی النار
والماء اظهر والانفعالیتین من الباقیین اظهر میز بینها باسنادکل
واحدة من هذه الیها وبداء بالنار فنبه بقوله البالغ فی الحرارة علی کون
الحرارة کیفیة تشتد وتضعف لا صورة تقوم بجواهرها الذی لا یختلف
واشار بقوله بطبعه الی مصدر تلک الحرارة اعنی الصورة النوعیة
واورد القضیة فی صیغة تدل علی مساوات طرفیها لیعلم ان هذا القول
ممیز للنار عما سواها ومعرف لماهیتها وکذلک فی الثلثة

الاخرى وانما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالمبعان والجمود ... في مفهوم الاولیین دون الاخریین مع ان المراد ... قال الفاضل الشارح فانما قال بطبعه في النار والماء لا في الهواء والارض ... الا ان صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة ... الهواء والارض هي الرطوبة واليبوسة ... اليه ههنا قال واما اختار هذا الترتيب لانه ... على الانفعاليين ... مما لا اختلاف فيه ... حيزها لا يكون في غاية الحرارة ... القابلة ... برودة الماء ... البغدادي من المتأخرين ... الاحساس ببرودة ... النار اسخن ... فان كان هو المسبلة فاما ... فاما ... هي المثلثة ... الى الملاصق ... المتشكل ... على ... في المقطر ... هي النار ... في ذلك من ... فيه في التسقا ... بالماء ... الحارة وغيرها ... تسخين الخفيفة ... حرارة الهواء ... الماء ... وراعى الترتيب المذكور ... حرارة الهواء وانما قال والهواء بالقياس الى الماء حار ...

لانه بالقياس الى النار ليس بحار اذ كان البالغ فى الحرارة هو النار و لم يمكن ان يقول بالقياس الى الارض لانه لم يبين بعد كيفيتها الفعلية واستدل على حرارة الهواء بان الماء يتشبه به اذا تسخن وتلطف اى تخلخل وتشبهه به بتجزه وتصاعده فى جزءه لا تكونه هواء لان ذلك لا يكون تشبها و البخار هو اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال ان الحرارة تقتضى الخفة واللطافة والبرودة تقتضى الثقل و الكثافة للتجربة فما هو اسخن فهو اخف والطف وما هو ابرد فهو اثقل واكثف ولو لم يكن الهواء اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه لكنه اخف والطف فهو اسخن **قوله** والارض اذا خليت وطباعها و لم يسخن بعلة بردت **اقول** وهذا استدلال على برودة الارض وهو ظاهر والعلة المسخنة هى اشعة العلويات ثم المسخنات السفلية كالرياح الحارة وغيرها **قوله** واذا حميت النار وفارقتها سخونتها تتكون منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعق **اقول** يريد اثبات يبوسة النار واستدل عليها بالصاعقة فانها على ما قال ههنا يتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة وفيه نظر لانه ايضا قد قال فى بعض اقواله انها يتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة عن الارض المحتبسة فى السحاب والدخان هو المتحلل اليابس من الارض كما ان البخار هو المتحلل الرطب وهو اجزاء ارضية صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء وهذا اظهر فى ليه فى الصاعقة وايده الفاضل الشارح بان الصواعق على ما حكى الشيخ تشبه الحديدة تارة والنحاس تارة والحجر تارة فلو كانت مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة والابخرة الشبيهة بمواد هذه الاجسام فى معادنها **قوله** فهذه الاربعة مختلفة الصور ولذلك لا يستقر النار حيث يستقر فيه الهواء ولا الماء حيث يستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء **اقول** لما بين كيفيات هذه الاجسام انتج منها تبائن صورها فان البسيط لا يصدر عنه الا شئ واحد واختلاف الآثار يدل على تبائن مصادرها ثم ارسل الى تاكيدها بحجة

اخرى فاسند اقتضاها للامكنة المتخالفة على ما يشاهد الى اختلاف الصور و
هو كمية هذا الاختلاف فى نفس الامر لكن لما كان اختلاف
الامكنة واضحًا واختلاف الصور ليس بواضح كان طريق الاستدلال به على
ذلك واضحًا وانما اثبت اقتضاها للامكنة المتخالفة ... ايها الطبيعة
لان الاستدلال به على ما مر اوضح الاستدلالات ... اختلاف الامكنة فى
المزاوجات بين العناصر المتجاورة يكون ستة ... منها على ثلثة
وهى صعود النار من حيز الهواء ونزول الماء ... وصعود الهواء من حيز
الماء وبقى هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء من حيز الارض وهما
ايضا ظاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهو ... **قوله** وذلك فى
الاطراف اظهر **اقول** الميل الطبيعى يزداد شدة ... الجسم الى مكانه
الطبيعى قربا وذلك لان المعاوق ... ذلك ينتقص ... فينتقص معاوقه
فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة فى الاطراف
اظهر **تنبيه** من ظن ان الهواء يطفو فوق ... ثقل الماء اياه
مجتمعًا تحته مقلاله لا بطبعه كذبه ... الاكبر يكون ... حركة واسرع طفو
والقسرى يكون بالضد من هذا وكذلك الحال فى الحركات الاخر **قوله**
لما كانت الحجة الاخيرة فى الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف
الامكنة على تباين صورها مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك
مما يتبين الا فى جزئيات العناصر دون كلياتها وكان من المحتمل ان يقال جزئيات
العناصر لا تميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر اما بجذب مما تتحرك
اليها او بدفع مما يتحرك منها كان من الواجب ابطال هذا الاحتمال
والذى يبطله ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير يكون اسرع منها الصغير
والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعًا فهو اشد ميلا واقل مطاوعة
للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر يتحرك الى امكنتها
اسرع فهى اذن انما تتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ خص بيانه بان الطافى
من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته اياه مجتمعًا تحته مقلا ... له

لان قوماً ذهبوا الی ان العناصر کلها طالبۃ لمرکز العالم لکن الاثقل یسبق
الاخف فیضغطہ ویرفعہ الی فوق ولذلک یطفو الاخف فوقہ فاحتجاجہ
علیہم یتضمن ابطال جمیع الاحتمالات المذکورۃ ولما کان بیانہ خاصاً بالھواء
والماء اشار الی الباقیۃ بقولہ وکذلک فی الحرکات الاخر **تنبیہ**
قد یبرد الاناء بالجمد فیرکبہ نداً من الھواء کلما نفضتہ مد الی ای حد شئت
ولا یکون لنسیل الا فی موضع الترشح ولا یکون عن الماء الحار وھو الطف واقبل
للترشح فھو اذن ھواء استحال ماء وکذلک قد یکون صحو فی قلل الجبال فیضرب
البرد ھواھا فیجمد سحاباً لم ینسق الیھا من موضع آخر ولا انعقد من بخار متصعد
ثم یری ذلک السحاب یھبط ثلجاً ثم یصحی ثم یعود **اقول** یرید اثبات الکون
والفساد فی العناصر والاستدلال بہ علی اشتراکھا فی الھیولی فنقول تغیرات
الاجسام بصورھا لا یقع فی زمان لان الصورۃ لا تشتد ولا تضعف بل یقع
فی آن ویسمی فساداً او کوناً کما مر وتغیراتھا بکیفیاتھا یقع فی زمان لانھا تشتد و
تضعف وتسمی استحالۃ والفساد والکون انما یقع بین جسمین یفسد احدھما
ویکون الآخر ولما کانت العناصر اربعۃ وکان من الممکن ان یفرض ھذا
التغییر بین کل واحد منھا وکل واحد من الثلثۃ الباقیۃ کانت انواع الکون
والفساد اثنتی عشر الحاصل من ضرب الاربعۃ فی الثلثۃ لکن الواقع
منھا اولا ھو ما یکون بین عنصرین متجاورین لا علی سبیل الطفرۃ فان
الاطراف لا تتکون من اطراف الابعد تکونھا او سائطہا اعنی لا یتکون الھواء من
الارض لا بعد تکونھا ماء ثم یکون ذلک التکون بالحقیقۃ مرکباً بکونین
یتقدمانہ والعناصر المتجاورۃ یقع بینھا ثلثۃ ازدواجات احدھا بین النار
والھواء والثانی بین الھواء والماء والثالث بین الماء والارض ویشتمل کل
ازدواج علی نوعین متعاکسین من الکون والفساد فاذن الانواع الاولی
ستۃ وھی بسائط واربعۃ من الباقیۃ ترکب من البسیطین وھی تکون
الھواء من الارض وتکون الماء من النار وعکسھما واثنان مرکبان
من ثلثۃ بسائط وھما تکون الارض من النار وعکسہ فالشیخ بدأ بالازدواج

الذي بين الهواء والماء لان الكون والفساد بينهما اظهر من الباقية وهو كما ذكرنا
يشتمل على نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثاني عكسه وكان الاول اشهر لنا
لكثرة المشاهدة فان انفصال الابخرة عن الاجسام الرطبة عند تاثير الحرارة فيها
وانتقاصها بسبب ذلك ظاهر فان قيل البخار يشتمل على اجزاء مائية قلنا نعم
وعلى اجزاء هوائية ايضا لم يكن فيه لان الهواء لا يستقر في الماء بل حدثت
وانفصلت بالغليان وغيره فلشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ وايضا ثبوت نوع
واحد من نوعين متعاكسين يكفي في ابانة كون الهيولى مشتركة وهو يدل
على جواز وجود النوع الآخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الازدواج على نوع
واحد وهو بيان تكون الهواء ماء فاستشهد عليه بشيئين احدهما الندى الحادث
على ظاهر الاناء اذا برد بالجمد واشار اليه بقوله قد يبرد الاناء بالجمد فتركبه ندى
من الهواء وذلك لان الندى الذي يوجد هناك اما ان تتكون من الهواء وهو
المطلوب واما ان لا يتكون عنه بل اما ان يجتمع من الهواء المطيف به على
ما ذهب اليه منكروا الكون والفساد بين الهواء والماء كالشيخ ابي البركات
وغيره ويترشح مما في داخله والاول باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن
ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء وخصوصا في الصيف فان الاجزاء
المائية ان كانت باقية فقد يتصاعد عنها لفرط حرارة هوائية ولا يبقى مجاورة
للاناء وعلى تقدير بقائها هناك يلزم احد ثلثة اشياء اما نفاذ تلك الاجزاء
اذا توالى حدوث الندى بعد تنحيته من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع حصوله
على الاناء مع كون الاناء بحالة الاولى واما تناقصها فتكون حصوله
كل مرة انقص مما كان قبلها واما تراخي ازمنة حصولها فيكون بين
كل حصولين زمان اطول مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير
ان يجتمع الاجزاء التي تكون في هواء ابعد من الاناء اليه مع ان ذلك بعيد جدا
لان تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء اياها لا يتمكن من
خرق حجم كثير من الهواء لكن الوجود يخالف جميع ذلك لانا نرى حدوث
الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان تنحى من الاناء ما حدث عليه

ويكون الاناء على حالة من التبرد واشار الشيخ الى ذلك بقوله كلما لفظته
مد الى اى حد شئت وقيل على ذلك ان كانت برودة الماء مقتضية لانقلاب الهواء
المحيط بالاناء فيجب ان يصير كل ذلك الهواء ماء ولا محالة تسيل الماء ح
ويتصل به هواء آخر ويصير ايضا ماء الى ان يجرى الماء جريانا صالحا واذ
ليس كذلك نعلم انه حدث من اجزاء مائية قليلة المدد واجيب عنه
بان جرم الاناء لصلابته لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا وعند حركة
التكيف يحفظ الكيفية بحيث فاذا عليه القوة المكيفة اشتد تكيفه بها
فوق ما يشتد مكيف غيره ولذلك ربما يوجد الاواني الرصاصية المشتملة
على المائعات الحارة اسخن من تلك المائعات والاناء المذكور لشدة تبرده
تفسد الهواء المطيف به والماء لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة يحيله
الهواء المطيف بطا دة عن برودته الشديدة سريعا فلا يفسد الهواء ما دام
على سطح الاناء اما اذا تنحى عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الى فساده والثانى
وهو ان يقال الندى يترشح فى داخل الاناء وهو ايضا باطل بوجوه احدها ان
الندى قد يوجد من غير ان يكون فيه ماء بل بسبب وجود الجمد الذى
لم يتحلل بعد والثانى ان ذلك يقتضى ان لا نوجد الندى الا فى موضع الرشح
لكن ليس الحكم بانه لا يوجد الا فى موضع الرشح مطابقا للوجود فانه يوجد
فوق ذلك الموضع واشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس الا فى موضع
الرشح فدل قوله على انه لم يمنع وجود الندى عن الرشح بل منع اختصاصه
بكونه من الرشح فان هذه الصيغة يفيد هذه الفائدة والثالث ان الماء
اذا كان حارا وجب ان يوجد الرشح ايضا بل ينبغى ان يكون الرشح اكثر
لان الحار الطف واقبل للرشح لرقة قوامه وليس كذلك واشار
ايضا الى ذلك بقوله ولا يكون ذلك عن الماء الحار وهو الطف واقبل للرشح
ولما ابطل الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو اذن هواء استحال ماء والاستشهاد
الثانى بالسحاب المتولد فى قلل الجبال دفعة من صحو لهواء لا من انسياق
السحاب المتولد فى قلل الجبال دفعة من صحو الهواء لا من انسياق السحاب

الى ذلك المواضع من موضع آخر ولا من انعقاد بخار صعد اليه ثم
تنزل ذلك السحاب ثلجا بحيث يعوم الصحو ثم يبرد مرة اخرى وهو المراد
بقوله وكذلك قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب الصر هواها الى قوله
ثم يعود نريد بالصر البرد الشديد وهو في اللغة على ما قال صاحب الصحاح
برد يضرب النبات والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس
وغيرهما وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا فهذا
بيان الازدواج الاول واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان تبريد الاناء
للهواء ليس باعظم من تبريد الارض الجمدية اياه في صميم الشتاء بل في المواضع
التي تخفى الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء
ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء
ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج
والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء والجواب ان هذا الاعتراض ليس بقادح في
غرضنا وذلك لانا لم ندع ان السبب في ذلك اى برودة هو ولا انها على اى شرط
ينبغي ان يكون ولا ان المانع اياها عن ذلك اى شئ هو واذ لم ندع حصر الاسباب
الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد عند حصول
برودة ما بل انما ادعينا امكان وجود الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضي حصوله
فمهما ثبت ذلك لمن شاهده واعتبره علم بالجملة ان للكون والفساد
سببا موجبا هو البرودة مثلا بحال ما فان حصلت البرودة ولم يحصل
الكون والفساد حكم بفقدان شرط او وجود مانع بالجملة وان لم
نعرفهما بالتفصيل فان الجهل لتفصيل ذلك لا يقدح في علمه بامكان
وجودهما **قوله** وقد يخلق النار بالنفاخات من غير نار **اقول**
لما فرغ الشيخ من الازدواج الاول اشتغل بالثاني وهو بين الهواء والنار
اما صيرورته هواء فهو ظاهر لان الشعل المرتفعة تضمحل في الهواء على
ما يشاهد ولا يبقى لها حرارة محسوسة وكذلك لم يذكرها الشيخ
واما عكسه فهو المراد من قوله وقد يخلق النار بالنفاخات من غير نار ويكون

ذلك بالحار النفخ على الكبر وسد الطرق التي يدخل منها الهواء الجديد كما
يشاهد من يزاول ذلك **قوله** وقد يحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة
يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد يجمد مياه جارية يشرب حجارة صلدة
فهذه الاربعة قابلة لا يستحيل بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة

اقول وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض وبدأ بصيرورة الارض ماءً فقال وقد يحل الاجساد الصلبة الحجرية مياهًا سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل يعني طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصييرها املاحًا امّا بالاحراق او بالسحق مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما يشاهد في الاجزاء الارضية الندية المحرقة كيف يصير ملحا ويذوب بالماء والاجساد هي الاجسام النائية بحسب مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله كما قد يجمد مياها جارية تشرب حجارة صلدة وذلك مشاهد في بعض المياه التي ينعقد حجرًا بعد خروجها من منابعها وانما ذكر هذا العكس بخلاف نظيريه لانه اندر وجودًا بالقياس اليهما ولم يستأنف له قولًا بل وصله بالحكم الاول لانهما من ازدواج واحد ثم انتج المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة لا يستحيل بعضها الى بعض والمراد بالاستحالة ههنا غير المصطلح عليها اعني الحركة الكيفية والسوال الذي ذكره الفاضل الشارح مما اقتضته قريحة بعض اصحابه ان هذه التغيرات المشاهدة يحتمل ان يكون استحالة في الكيف مثلا الهواء الذي صار ماءً استحال في حرارته الى البرودة فهو هواء في جوهرة لكنه متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد فليس بشئ لانه يقتضي الانكار للامور المحسوسة وعلى تقديره فيحتمل ان يكون العناصر جميعها جسمًا واحدا متكيفا بهذه الكيفيات ومع ذلك فبقاء الكيفية التي استحال اليها العناصر مع زوال السبب المقتضي اياها دل على حدوث صورة تستحفظها **اشارة وتنبيه** هذه هي اصول الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول وبالحرى ان يتم بها عدة

ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق يجي نفس جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء

اقول قدمران لهذه الاجسام اعتبارات منها اصول الكون والفساد ومنها انها اركان العالم ومنها استقصات يتركب المركبات منها وعناصر ينحل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتركيب والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والانفعال وان الاستدلال عليها من حيث انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر من الصنف الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر الصنف الثاني فبين في هذا الفصل احوال امكنتها في التضاد والترتيب وبين بذلك انها منحصرة في اربعة وان العالم يلتئم بهذه الاربعة فقوله هذه هي اصول الكون والفساد اشارة اليها باحد الاعتبارات وقوله ثم هي المنسلة اشارة الى عالم الاجسام العنصرية وقوله وهي اركان اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء مادية للعالم وقيد بالاول لان بعض المركبات ايضا اركان للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا يكون اولى فالاول للجميع هي ... وقوله يصح ان يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى الحصر للاركان في هذه الاربعة وقوله حين يوجد خفيف مطلق يحو نفس جهة الفوق كالنار اشارة الى الحصر وان ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة واما ثقيلة على ما مر وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق فاذن التركيب واجب واما الفرق بين المطلق والذي ليس بمطلق على ما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقتضي طبعه ان يقف طافيا بحركته فوق الاجسام كلها والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن ان يصل اليه الاجسام المستقيمة الحركة وكذلك فسره بالطفو فوق الاجرام كلها اى الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط

ولا يكون تانك الحركتين متضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنتهيان الى نهاية واحدة وهذا مثل الهوآء فانه يرسب فى النار ويطفو على الماء والثانى الذى اذا قيس الى النار نفسها كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة وهذا الوجه يقرب من الاول وليس به فبهذا الاعتبار يشارك النار لكنه يتخلف عنه وبالاعتبار الاول لا يريد من المحيط ما يريده النار قال الفاضل الشارح وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف ليكون القسمة حاصرة وليكون متناولا للمعنيين المذكورين فان الخفيف المضاف لا يقع على الهوآء الا بالمعنى الاخير واعلم انه انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الاول فى بيان حصر الاركان كانت على ما مر ولو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملا ان يكون مع النار شئ اخر وهو ايضا خفيف مطلق واحتاج الى بيان مساواتهما بمثل ما ذكر الفاضل الشارح وهو ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان بسيطان

فصل وانت اذا تعقبت جميع الاجسام التى عندنا وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه **اقول** هذا بيان انها التى ينحل اليها المركبات ويتركب منها واشار فيه الى الاستقرآء وتتبع احوال التركيب والتحليل على ما ذكره الاطباء وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء المتساوية منها غير موجود قال الفاضل الشارح انما سمى الفصل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان انها اسطقسات للمركبات لا غير بالاستقرآء وتشكك الفاضل الشارح فى ميل الهوآء بسوء الاحساس والتمثيل بان الحجر اذا وضعنا يدنا تحته احسسنا بثقله ليس بقوى لان الحجر مفصول من كل الارض فالميل فيه موجود بالفعل والهوآء متصلة بكله فالميل ليس فيه الا بالقوة اما المفصول منه كما يكون فى الزق المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله الى الفعل ويحس به واستبعاده ايضا بقاء الاجزاء النارية فى بدن الانسان مع كونها مغمورة فى الاجزاء الارضية والمائية ليس بقوى لانه بالنظر الى ما يحفظ ليس ببعيد على ما سياتى وانكاره وجود النار فى المركبات بانها

لا يزل عن الاثير الا بالقاسر ولا قاسر هناك ولا يتكون عن غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها ايضا ليس على ما يجب لان المعد كاسخان الشمس وغيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء صير الاستعداد لقبول النارية اقوى **قوله** تنبيه هذه يخلق منها ما يخلق بامزجة يقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنباتات والحيوان باجناسها وانواعها **اقول** يريد بيان كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلثة ذو صورة لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو اول شيء يحل في المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وكمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الآثار يصدر من الحيواني ما يصدر من النباتي ومن النباتي ما يصدر من المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلثة جنس لانواع لا يحصر بعضها فوق بعض وكل ذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركتان ولا بسبب المبدأ المفارق فانه كما سنبين موجود احدى الذات متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة في الهيولى بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الاربع النوعية التي اجسامها مواد المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف باختلاف مقادير الاسطقسات في القلة والكثرة بقياس بعضها الى بعض

... اولا لا نهاية له ... مما يعرض بعد التركيب باختلاف ...
... الاختلافات الغير المتناهية هي اسباب ... المركبات
... الاسطقسات الاربعة وقوله يخلق ...
... متوافقة بينها وقوله بامزجة ... الاختلافات
... الامزجة ... له يقع فيها على نسبة مختلفة ...
... خلاف ... لاختلاف مقادير الاسطقسات انما ...
الاختلافات ... الصور المختلفة عن مبدأها ... والخلقة
... الجسم بسبب الكون والشكل ... الكيفيات
... مبادى تلك الهيئات التي هي الصور النوعية
... والنباتات والحيوان ...
... كل جنس منها مزاج جنسي له ...
... وهو يشتمل على الامزجة النوعية
... المزاج النوعي على الامزجة الصنفي والصنفي على
الامزجة ... وهذه الامزجة كلها يكون بحسب النسب المختلفة
الواقعة لبعض الاسطقسات الى بعض في المقادير **قوله** وكل
واحدة من هذه صورة مقومة منها ينبعث كيفياتها المحسوسة
وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن او
ان يختلف ... الجمود والسيلان وماهيته محفوظة وتلك الصورة مع انها
محفوظة فانها ثابتة لا تستحيل ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها
تختلف وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات
اعراض والاعراض كائنة ما كانت لواحق فلذلك لا يعد الصور من الاعراض
قول يريد ان يفرق بين الصور التي هي الكمالات الاولى والكيفيات التي هي
من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية
الصادرة من الكمالات الاولى فقال ولكل واحد من هذه صورة مقومة
اى صورة نوعية فتصير ذلك الواحد بها هو هو على ما بين في النمط الاول

منها تنبعث كيفياته المحسوسة فاستدل على مبائنتها بثلث حجج اثنتان ولمية
الحجة الاولى قوله ولما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء
ان يسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية او يختلف عليه الجمود
والميعان وهذا تبدل الكيفية الانفعالية ومائيته محفوظة وهي صورته النوعية
فاذن المتبدلة غير المحفوظة في الاحوال وقول الفاضل الشارح ان النار لا تبقى
نارا بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء والارض بعد زوال الجمود والميعان
عنهما ان حكم بذلك مطلقا فغير مسلم وان قيد الحكم بحال بسائطها فمسلم
وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ لان استلزام الشئ كيفية ما حال البساطة
لا يدل على استلزامه هو اياها حال التركيب وقول الشيخ وربما تبدلت الكيفية
تدل على انه لم يحكم بذلك حكما كليا شاملا للجميع في جميع
الاحوال الحجة الثانية وهي اعم من الاولى قوله وتلك الصورة معا نيتها
محفوظة فانها ثابتة لا يشتد ولا يضعف والكيفيات المنبعثة عنها
بالخلاف وذلك لان انسانا لا يكون اشد انسانية من آخر
وجاز ان يكون اشد حرارة من آخر قال الفاضل الشارح الدليل على ان الصورة
لا يشتد ولا يضعف ان المقدار المعتبر في تقومها ان زالت فقد بطل
المقوم ولا يكون ذلك انتقاصا للصورة بل بطلانا لها وان لم يزل
بل زال ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد في ذاته بل في عوارضه
ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات لان القدر المعتبر
في نوعية الكيفية ان زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل
فلم يكن الزائل معتبرا فيها فان صح الدليل فقد بطلت احدى المقدمتين
وان لم يصح فقد بطلت الاخرى واقول معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد
الثابت الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته انا فيس ما يوجد فيها في آن
ما الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد
في آنين يحيطان بذلك الآن ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها
من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى

بعينه الا انه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالاخذ في الشدة
والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا
لتقوم المحل من دون كل واحدة من تلك الهويات واما الذي تتبدل هوية المحل
المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيه اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدله
على شيء واحد متقوم يكون هو هو في الحالين ولامتناع وجود حالة متوسطة
بين كون الشيء هو هو وبين كونه هو ليس هو والحجة الثالثة وهي اعم من الاوليين
تشتمل على الفرق بين الصورتين والاعراض بحسب الماهيات وهي قوله وتلك الصورة
مقومات للهيولي على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كانه ما كان
لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض **قوله** وايضا فالحركات بالطبع والسكونات
بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية **اقول** قد ذكرنا فيما مر
ان الطبيعة هي مبدأ اول للحركات والسكونات التي تكون بالطبع وذكر في هذا الموضع
ان الكيفيات المشتدة والضعيفة التي يكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات
منبعثة عن الصور النوعية فنبه ههنا على ان الصورة النوعية هي الطبائع بعينها بالذات
فهي باعتبار كونها مبادي للحركات والسكونات طبائع وباعتبار كونها
مقومات للهيولي صور وباعتبار كونها مبادي للتغيرات في غيرها قوى
قوله واذا امتزجت لم تفسد قواها والا فلا امتزاج **اقول** قال الشيخ
في الشفاء لكن قوما قد اخترعوا في قرب زماننا مذهبا غريبا قالوا ان البسائط
اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض تأدى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون
لواحد منها صورته الخاصة وتلبس حينئذ صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة
واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة
اخرى من النوعيات فقوله ههنا لم تفسد قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب
والحجة عليه بانه لا امتزاج حينئذ بل هو فساد وكون لان المزاج انما يكون عند
بقاء الممتزجات باعيانها **قوله** بل استحالت في كيفياتها المتضادة المنشئة عن قواها
متفاعلة فيها حتى يكتسي كيفية متوسطة توسطا ما في حد ما متشابهة
في اجزائها وهي المزاج **اقول** يريد تحقيق ماهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت

وتفاعلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد منها فى الآخر من حيث ينفعل عن ذلك الآخر لان الفعل ان كان متقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان متأخرا عنه صار المغلوب غالبا على غالبه وان حصلا معا كان الشئ الواحد غالبا مغلوبا عن شئ واحد وكلها محال فاذن يفعل كل واحد منها بصورته وينفعل بكيفيته ولا يمكن بالعكس لان الانفعال فى الصورة يقتضى الانفعال فى الكيفية الصادرة عنها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس بل انما تكسر الصورة وتنكسر الكيفيات وهو هناك يستحيل العناصر فى الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصور حتى يحصل بينها كيفية متوسطة يستبرد بالقياس الى حارها ويستسخن بالقياس الى باردها وكذلك فى الرطوبة واليبوسة ويتشابه الجميع فى تلك الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة هى المزاج وقوله بل استحالت فى كيفياتها اشارة الى حركة الاستقصات فى الكيفيات لان الكيفية نفسها لا تتحرك فلا تستحيل بل تتبدل ومحلها يستحيل فيها وقوله المتضادة اى المتخالفة قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقى الذى يكون بين شيئين فى غاية الخلاف لما كان هذا الحد متناولا للمزاج الثانى الواقع بين استقصات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج الاول فاذن ينبغى ان يحمل على التخالف فقط حتى يتناولها معا وقوله متفاعلة فيها اى الاستحالة يكون فى حال تفاعل الصور فى الكيفيات وقوله حتى يكون كيفية متوسطة توسطا ما اى اذا كان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحرارة منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا يكون الكيفية متوسطة على الاطلاق دائما بل توسطا وقوله حد ما متشابه فى اجزائها وفى بعض النسخ متشابهة فى اجزائها اى فى حد من الحدود التى لا يتناهى بين الاطراف وذلك الحد يكون متشابها فى اجزاء الاستقصات او الكيفية التى فى ذلك الحد يكون متشابهة فيكون حرارة الجزء النارى كحرارة الجزء المائى فهذا بيان ما فى الكتاب وقال الفاضل الشارح امر المزاج مبنى على الاستحالة والشيخ لم يثبتها الا فى الحار والبارد اقول وجود المركبات المتشابهة الاجزاء التى ليست فى بيان الضوء وجمود الارض

دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينهما وهى لا يحصل الا بالاستحالة فيهما
وههنا بحث وهو ان يقال انكم حكمتم فيما مر ان الصور انما يفعل
فى سائر المواد بالكيفيات الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات
منفعلة فقد ناقضتم كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم الصور ههنا
فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثانى انكم جعلتم الكيفيات الفعلية
منفعلة والجواب انه لم يجعل الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعلة هى المادة
لكن انفعالها هى استحالتها فى تلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة النارية
مثلا هى المبدأ لحصول الحرارة فى مادتها فان انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها
وانفعلت المادة عنها بحصول الحرارة فى المادة شديدة وان امتزج الماء بها
اثرت هى ايضا بتوسط حرارتها تلك فى مادة بالماء البارد بسبب الصورة المائية
فكان تأثيرها فيها نقصان برودتها كما ذكرنا فى الميل سواء ولو كانت
تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة وفعلت ايضا صورة الماء
فى مادة النار مثل ذلك حتى احتفت الكيفية المتوسطة فى المادتين
متشابهة والدليل على ان الصورة انما تفعل فى غير مادتها بتوسط الكيفية
ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما ينفعل
مادة الحار من البرودة وان لم يكن هناك صورة مسخنة فاذن ظهر
ان الفاعلة هى الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعلة هى المادة المستحيلة
فى الكيفية **وهم وتنبيه** ولعلك تقول لا استحالة فى الكيف
وفى الصورة ايضا ولم يسخن الماء فى جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية داخلته
ولا ما يظن انه برد بل فشت فى اجزاء جمدية مثلا **اقول** فقد تبين
مما مضى ان القول بالمزاج مبنى على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة
بالمزاج انما يحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبنى على القول بالكون والفساد
فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تهبط عن الاثير كما مر بل يتكون هناك وكان المتقدمين
من ينكرهما كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير
فى الكيفية وفى الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شئ منها

صرفا بل هي مختلفة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية وانما يسمّى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها ويغلب فيظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا غائبا بعد ما كان غالبا وظاهرا وبارزا ثم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل بروز وكمون بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما تسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحار يخالطه ويفرقان بان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون شيء لا عن شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر فالشيخ لما فرغ من تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما وقدم الرأي الاخير لانه اشبه بالممكن تقريرا واقل اصحابهم وهو ظاهر ثم اشتغل بالتنبيه على فساده واستدل على ذلك بخمسة امور من المشاهدات

قوله فان قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلخل والمخضخض حين يحمى من غير وصول نارية غريبة اليه **اقول** هذا اول استدلاله وهو الاستدلال بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية من غير وصول نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخن فالمحكوك هو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين يابستين فان الحادث منهما يحمى بل يحترق من غير نار وهو مما يغلب عليه الارضية والمخلخل هو الذي يجعل قوامه بالقسر رقيقا متخلخلا كهواء الكير بالحاجز النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يتسخن لا محالة وذلك لان السخونة يستلزم التخلخل فالحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام تقتضي السخونة ايضا والمخضخض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي تحرك تحريكا شديدا فانه يسخن ايضا **قال** واعتبر حال المتسخن في متخضخف وفي متخلخل هل يمنع الاستخصاف نفوذ ما يسخن بالفشو فيه على نسبة قوامه **اقول** وهذا استدلال

ثان وهو ان الماء يعين المتشأ بهين اذا سخنا في انائين احدهما مستخصف او مستحکم الجسم کالنحاس مثلا والثانی متخلخل ای متخلخل فی الوضع بمعنی الاشتمال علی الفرج والمسامات الصغيرة کالخزف ولو کان التسخين بنفوذ النار وفشوها فی المائع لوجب ان يتسخن الذی فی المتخلخل قبل الآخر علی نسبة القوامين بسهولة النفوذ فيه دون الآخر وليس الامر کذلك **قوله** وهل الامتلاء من مصدوم مفدوم يمنع البلاغ فی التسخين بمنع الفشو وفی بعض النسخ ممتنع الفشو اذا کان لايخرج منه شئ يعتد به يخلف مکانه ناش يعتد به **اقول** صمام القارورة شدادها وفدامها مايوضع فی فمها وهذا استدلال ثالث وهو ان امتلاء الاناء المصموم يجب علی تقدير ذلك المذهب ان تمنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع ان يحال شئ يعتد به فيه الا بعد خروج شئ منه اذ التداخل محال وليس کذلك **قوله** ونعتبر حال القماقم الصياحة **اقول** وهذا استدلال رابع وهو ان القمقمة اذا صارت ماء وشدت راسها شدا محکما ووضعت علی نار قوية فانها تنشق بعد حين وتلا کثر ما ئيها نارا ويصيح صيحة عظيمة هائلة يتنفر عنها الدواب وهی من حيل المتحاربين لحدوث السخونة والنار داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل علی الاستحالة والکون معا **قوله** وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجزاء لا يصعد لثقله **اقول** وهذا استدلال خامس وهو ان الجمد يبرد مايوضع فوقه والاجزاء البارده لا تصعد بالطبع ولا قاسر هناك فاذن هو الاستحالة وقول الفاضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع اذا وضع فوق الجمد فلعله برد بالطبع مردود لانه يقتضی ان تبرد مثله من غير وضع علی الجمد مثل تبرده **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان النارية کامنة يبرزها الحك والخضخضة من غير نقل لسخونة ولا نارية **اقول** هذا هو المذهب الآخر وهو القول بالقول بالکمون والبروز وانما اقتصر علی الحك والخضخضة لان کون النار فيما يغلب عليه البارد دون بالطبع اقرب قال الفاضل الشارح وذلك لان ظهر ان يقول الهواء حار بالطبع وتأثير الخلخلة فيه تصفيه عما يخالطه من الارض والماء حتی يظهر کيفية ولا يلزم علی ذلك

استحالته **قوله** فهل يسعك ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشبة
الغضاء فيها مخلفة لبقية منها فاشية فى ظاهر الجمر و باطنه وحس فاشية
فى جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر فلو لم يكن فى الخشب من النارية
الا الباقى فيه عند التجمر لكان لا يسعك ان تصدق بكمونه كمونا
لا يبرزه رض ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك كمون
وبروز لكان اكثر الكامن مبرزا وفارق ثم الكلام بعد هذا طويل **اقول**
نبه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التى تنفصل عن خشبة الغضاء
منها ما ينفصل ويبقى فى ظاهر جمرها وباطنها ما يبقى لا يمكن ان يكون
موجودة بالفعل فى باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياه، وكذلك النارية
الغاشية فى الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك فى الزجاج موجودة لكان مبصرا
كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه
والاحساس بما فى باطنه بل لو لم يكن فى الغضاء الا النارية الباقية
بعد التجمر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجوبا لا يبرزه الرض
والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النار
التى انفصلت عنها حالة الاشتعال فيها مع هذه الباقية والادخنة قوله
ثم الكلام بعدها طويل ان لابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب وذكر
ما يرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كانت
فيما اوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضى تطويلا وعارض الفاضل الشارح
بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما تكون لكثرة اجزاء النارية التى
فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا
مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحى عند انفعالها عنه
بالخاصية كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قالته الاطباء
والجواب ان الاجزاء النارية التى فى الفرفيون انما لا يظهر للحس لكونها
منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم والا لزمهم ما مر
نكتة اعلم ان استضاءة النار السارية لما وراءها انما تكون لها اذا علقت

شيئاً ارضيا ينفعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعل وحيث النار قوية هي
شفافة لا ينفع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر **اقول** يريد بيان
ان النار المرئية ليست ببسيطة والبسيطة شفافة لا لون لها فالمراد بالمستضيئة
النار شعلتها وقيدها بقوله الساترة لما وراءها ليستدل بذلك على كونها
مشتملة على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال الاجزاء
الارضية عنها بالضوء فنبه بذلك على ان النار الصرفة شفافة لعدم ما تقبل الضوء
عنها ثم استدل على ذلك ايضا بان النار القوية المتمكنة من الاحالة
التامة للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل وحيث يكون النار قوية
من سائر اجزائه انما يكون شفافة ينفذ البصر فيها عديمة الظل غير
ساترة لما وراءها ثم قال ويقع لما فوقها ظل اي لرأس الشعلة **قال** وربما
كان انفراجه وتجسمه وانتشاره اكثر من تجسم الشفاف حتى لا يكون لقائل ان يقول
ان الشفاف للانتشار وخلافه لاستجماع الاجزاء الارضية مستحصفة النار **اقول**
هذا جواب عن سؤال ذكره بعده وهو ان يقال لعل التشفيف وعدم الظل
في اصل الشعلة لانتشار الاجزاء النارية وتفرقها هناك وعدم التشفيف
والظل فيما فوقه لاكتنازها واجتماعها وذلك لان شكل الشعلة
يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا فالاجزاء ينتشر في قاعدة المخروط ويجتمع
في رأسه واجاب عنه بانه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس
فكان انفراج رأس الشعلة وتجسمه اي عظمه وانتشاره اكبر من حجم الشفاف
الذي هو اصلها ومع ذلك يكون التشفيف وعدم الظل في الاصل
دون الرأس **قوله** فتبين من هذا ان النار البسيط شفافة كالهواء
فهذا هو النتيجة لما مضى واذا استحال اليها النار المركبة التي يكون منها
الشهب استحالة تامة شفت فظن انها طفئت **اقول** المتحلل اليابس المتصعد
لاكتساب الحرارة عن الدخان المرتفع من الارض انما يعلو البخار لان اليابس اكثر
حفظا للكيفية الفعلية واشد افراطا فيها لذلك فاذا بلغ الجو الاقصى
الحار بالفعل لبعده عن مجاورة الماء والارض ومخالطة ابخرتهما

وقربه من الاثير اشتعل طرفه العالي اولا ثم ذهب الاشتعال فيه الى آخره فرأى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الآخر وهو المسمى بالشهاب فاذا استحالت الاجزاء الارضية نارا صافة صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة فظن انها طفئت وليس ذلك يطفو ولعل ذلك من اسباب فطفوها احيانا عندنا وهو كما اذا القينا شيحة مثلا في تنور مسعر صارت النار فيه شفافة لقوتها فان الشيحة تشتعل ثم ينطفي **قوله** والاشبه ان اكثر السبب في ذلك عندنا استحالة النارية هواء وانفصال الكثافة الارضية دخانا الذي كلما قويت النار يجب ان يكون اقل لانها يكون اقدر على احالة الارضية بالتمام نارا فلم يبق ما يكون دخانا نقائده في النار الضعيفة **اقول** وذلك لان النار عندنا يكون في الاكثر ضعيفة لاحاطة اضدادها بها فيستحيل هواء وينفصل الارضية عنها دخانا ثم يبين حال احالتها الارضية بحسب قوتها وضعفها **قوله** هذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ومناسبة بحسب الجنس **اقول** الكلام كان في المركبات وبسببها في المزاج ولجر الى ابطال المذاهب المخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب يناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التي هي اصول التركيب والمزاج فكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع وكان الاصوب ان يقول وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة والغرض من ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان كون النار المحيط لسائر العناصر غير مرئية وهو لبساطتها **تنبيه** انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق اصولا ثم خلق منها امزجة شتى واعد كل مزاج النوع وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوكره نفسه الناطقة **اقول** الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة الباري تعالى في الغاية لانه خلق الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع

من الانواع وجعل لكل مزاج كان ابعد من الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد
عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس
الناطقة فالاصول هي الاسطقسات الاربع وابعد الامزجة عن الاعتدال
هو مزاج اقرب المعادن الى العناصر وانما قال وقربها من الاعتدال الممكن
لان الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود وقوله لتستوكر منه نفسا ناطقة
استعارة لطيفة مبنية على تجريد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطائر
الى الوكر وانما يحصل بانكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية
متوسطة وحدانية نسبة مالها الى مبدأها الواحد وبسببها يستحق لان يفيض
عليها صورة او نفسا يحفظها وكل ما كان الانكسار اتم كانت النسبة
اكمل والنفس الفائضة مبدأها اشبه وقد نقض الفاضل الشارح على قول الشيخ
وعد لكل مزاج نوع بان كل مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته لا بجعل
غيره واستشهد بقوله في النمط الخامس وجود الحادث بالفاعل وكونه مسبوقا
بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته واقول ان موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية
فان فاعل السواد هو الذي فعله لونا واما قولهم تلك الصفات له لذاته لا بفعل
فاعل فليس معناه انها ليست بفعل فاعل الشيء بل انها انما صدرت عن فاعل
الشيء بتوسط ذات الشيء وليست بفعل فاعل مباين لهما فان بعض الصفات
مختلفة معها الى غيرها واعترض ايضا على قوله واقربها من الاعتدال الممكن
مزاج الانسان بان المباحث الطبية شهدت بان اعدل الاعضاء جلدة الاصابع واخرجها
عن الاعتدال القلب فكان ينبغي ان يتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب وقول كون
جلدة الاصابع اعدل الاعضاء لا ينقض كونه على اعدل الامزجة على الاطلاق
فان الاعضاء من حيث هي اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجزئين
الثقيلين عليها وايضا ليست الاعضاء مما يتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد
لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح
التي يقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيهما من التساوي فهي اول شيء يتعلق النفوس به ثم تلك
النفوس يحتاج بسبب محافظة تلك الارواح وكمالها الشخصي والنوعي اولا الى عضو

تحصر تلك الارواح ويمنعها عن التفرق وهو القلب ثم الى عضو يغذيها هو الكبد والى عضو يعدها لان يصير مبدأ للحس والحركة هو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء عضواً بعد عضو بحسب حاجاتها فى افعالها المختلفة المترتبة الى ان ينتهى الى جلد الانملة وغيرها فيتم بجميع ذلك الشخص على التفصيل المذكور فى كتب الطب فهذا وامثاله ليس مما يخفى على الناظر فى كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور

النمط الثالث فى النفس الارضية والسماوية

انما فصل النفس الى الارضية والسماوية لانها لا تقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما فى معنى فالمعنى المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعى ما الكمال الاول فقد مر بيانه واما الجسم ههنا فى معنى الجنس لا المادة واما الطبيعى فما يقابل الصناعى والمعنى الذى ينضاف الى ذلك فيحصل النفس الارضية متناولة للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية هو ان يقول بعد قولنا لجسم طبيعى الى ذى حياة بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها وغير توسطها ما يصدر عن اواعيا الحيوة التى هى التغذى والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق والمعنى الذى ينضاف الى ذلك فيحصل النفس السماوية هو ان يقول بعد قولنا لجسم طبيعى ذى ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل **تنبيه** ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحاً بل وعلى بعض احوالك كالسكر والنوم وغيرها بحيث تفطن للشئ فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندى ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم فى نومه او السكران فى سكره لا يغرب ذاته عن ذاته وان لم يثبت بمثله لذاته فى ذكره ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت اوخلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاءها و لا يتلامس اعضاؤها بل هى منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شئ الا عن ثبوت انيتها **اقول** يريد ان ينبه على وجود النفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك وغير كامل الادراك الذى يختل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنائم او بالحواس الباطنة

والظاهرة جميعاً کالسکران بشرط ان یکون له فی ذلك فطنة صحیحة لا یغفل عن وجود ذاته ثم زاد ایضاحاً بفرض حالة للانسان لا یدرك فیها شیئاً غیر ذاته وهو ان یتوهم انه خلق اول خلقه حتی لا یکون له تذکر اصلاً واشترط کونه صحیح العقل لیتنبه لذاته وکونه صحیح الهیئة لئلا یؤدی به مرض فتدرك حالاً لذاته غیر ذاته وکونه بحیث لا یبصر اجزاءه لئلا یدرك جملة فیحکم بانها هی لا یتلامس اعضاءه لئلا یحس باعضائه بل منفرجة ومعلقة فی هواء طلق بفتح الطاء وسکون اللام ای غیر محسوسة بکیفیة غریبة فیه من حر او برد یقال یوم طلق ولیلة طلقة اذ لم یکن فیه حر ولا برد ولا شیء یؤذی وانما اشترط کون الهواء طلقا لئلا یحس بشیء خارج عن جسده ایضا فان الانسان فی مثل الحالة المذکورة یغفل عن کل شیء کاعضائه الظاهرة والباطنة وکونه جسماً ذا ابعاد وکحواسه وقواه وکالاشیاء الخارجة عنه جمیعاً الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن اول الادراکات علی الاطلاق واوضحها هو ادراك الانسان نفسه فظاهر ان مثل هذا الادراك لا یمکن ان یکتسب بحد ورسم او یثبت بحجة وبرهان وقول الفاضل الشارح ان الشیخ لم یبین ان هذه القضیة اولیة او برهانیة ثم حکمه علیها بانها برهانیة ثم تمحله فی اقامة البرهان علیها ثم تزییفه لبراهینه خبط کلها لا فائدة فی الاشتغال بها

تنبیه بما ذا تدرك حینئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك اتری المدرك منك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غیر مشاعرك وما یناسبها فان کان عقلك وقوة غیر مشاعرك بها تدرك افبوسط تدرك ام بغیر وسط ما اظنك تفتقر فی ذلك حینئذ الی وسط فانه لا وسط فبقی ان تدرك ذاتك من غیر افتقار الی قوة اخری والی وسط فبقی ان یکون بمشاعرك او بباطنك بلا وسط ثم انظر

اقول یرید التنبیه علی ان الانسان لا یدرك نفسه الا بنفسه لا بقوة غیر نفسه ولا بتوسط شیء آخر وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذکور بل فی جمیع احوال الادراك ما هو وکذلك المدرك وبدأ بالمدرك وقسمه الی المشاعر الظاهرة والباطنة کالعقل

وغيره وتسم الباطنة الى مايدرك بوسط وبغير وسط والى مايدرك بنفسه او بقوة شئ آخر غيره وبيان ان الادراك فى الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى ولا بتوسط شئ اخر لان المدرك فى ذلك الفرض كان غافلا عما يغائره فبقى ان يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة او الباطنة بلاوسط وحصل وجه لا يتصور مغائرة بين المدرك والمدرك البتة **تنبيه** اتحصل ان المدرك منك اهو ما يدركه بصرك من اهابك لا فانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت انت او هو ما تدركه بلمسك ايضا وليس ايضا الا من ظواهر اعضائك لا فان حالها ما سلف ومع ذلك فقد كنا فى الوهم الاول عن الفرض اغفلنا الحواس عن افعالها فبين به انه ليس مدركك حينئذ عضوا من اعضائك كقلب او دماغ وكيف وقد يخفى عليك وجودهما الا بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث هو جملة وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت عليه فمدركك شئ آخر غير هذه الاشياء التى قد لا تدركها وانت مدرك لذاتك والتى لا تجدها ضرورية فى ان يكون انت انت فمدركك ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس مما سنذكره **اقول** يريد ان يبين ان نفس الانسان ليست بمحسوسة فبحث عن المدرك وقسمه الى ان يكون اما محسوسا او غير محسوس وان كان محسوسا فهو اما جزء من البدن او كله وان كان جزؤه فهو اما شئ من ظواهر اعضائه او شئ من بواطنها وهذه اربعة اقسام ثم ابطل ان يكون المدرك شيئا من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان هو هو ولكان مدركا لذاته والثانى ظواهر البدن لا يدرك الا بالحواس وهو فى الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس وعما يدركه الحواس مع انه يدرك لذاته وابطل ان يكون المدرك شيئا من اعضائه الباطنة بانها لا يدرك الا بالتشريح وهو فى الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعما يوجبه التشريح وابطل ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين يمتحن من نفسه يجد نفسه مدركا لذاته وغافلا من تفاصيل اعضائه وبان ادراك المركب لا ينفك عن ادراك

اعضائه

اعضائه التی یکون کل واحد منها غیر المرکب وکان الانسان فی الفرض
المذکور غافلا عما تغایره فظهر ان المدرک هو شئ غیر اجزاء لبدن جملة وفرادے
وغیر التی یمکن ان یغفل عنها المدرک لذاته حالة الادراک لکونها غیر ضروریة
الادراک فی کونه مدرکا لذاته وظهر من ذلک ان المدرک لیس بمحسوس
ولا ما یشبه المحسوس مما سنذکره یعنی المخیل والموهوم وهم وتنبیه
ولعلک تقول انما اثبت ذاتی بوسط فعلی من فعلی فیجب اذن ان یکون لک
فعل تثبته فی الفرض المذکور وجعلناک بمعزل من ذلک واما بحسب الامر
الاعم فان فعلک ان اثبته فعلا مطلقا فیجب ان یثبت به فاعلا مطلقاً
لاخاصا هو ذاتک بعینها فان اثبته فعلا لک فلم یثبت به ذاتک بل ذاتک
جزء من مفهوم فعلک من حیث هو فعلک فهو مثبت فی الفهم قبله ولا اقل
من ان یکون معه لا به فذاتک مثبتة لا به اقول اثبات الاشیاء
التی یخفی وجودها قد یکون بعللها کما فی برهان لم وقد یکون بمعلولاتها
کما فی الدلیل تو وهم الانسان لا یذهب الی اثبات ذاته بعلله فان وجوده
له اظهر من وجود علله فان ذهب فعساه ان یذهب الی اثباته وبمعلولاته
التی هی افعاله وآثاره فان اکثر القوی یثبت بافعالها وآثارها والشیخ
ابطل هذا الوهم بوجهین وجه خاص بهذا الموضع وهو ان الانسان فی الفرض
المذکور کان غافلا عن افعاله مع ادراک ذاته ووجه عام وهو ان الفعل
ان اخذ من حیث هو فعل ما من غیر اختصاص بفاعله فهو لا یدل
الا علی فاعل ما غیر معین ولا یمکن ان یستدل الانسان به علی
فاعل معین هو ذاته وان اخذ من حیث هو فعل لفاعل معین فالفاعل المعین
یکون معلوما قبله ولا اقل من ان یکون معه فلا یمکن ان یستدل بذلک
علیه وبالجملة الاستدلال بالفعل علی الفاعل استدلال ناقص لا یتادی الی معرفة
ذات الفاعل ما هو فاذن اثبات الانسان نفسه بواسطة فعلها محال والفاضل الشا
نسب کلام الشیخ فی هذا الفصل الی التطویل ورام اختصاره بحجة علی
ان ذات الانسان لیست هی اعضائه فقال الانسان عالم بثبوته وان کان غافلا

عن جميع اعضائه والمعلوم مغائر لما ليس بمعلوم فذاته مغائرة لاعضائه وهذا هو الذي قرره الشيخ بعينه ثم عارضه بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله تصور النفس التي يقولون بها فكل ما يجعلونه عذرا من ذلك فهو عذر عن هذا الكلام اقول ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها ان اراد به ذات الانسان المدركة المحركة فلا مغائرة وان اراد بها شيئا آخر فالشيخ لم يقل بها وينبغي ان يعلم ان هذا الرجل اعظم قدرا من ان يجهل امثال هذا لكنه يتجاهل في كثير من المواضع تقربا الى الجهال **اشارة** هو ذا يتحرك الانسان بشيء غير جسمية التي لغيره وبغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته **اقول** يريد اثبات ان نفس الانسان غير الجسمية والمزاج يصدر عنها الافاعيل المنسوبة اليها من ماخذ آخر وهو الوجه الذي يثبت به صور سائر الانواع وقواها فنقول قبل الخوض فيه ان صور المركبات تحفظ موادها وتجعلها شيئا ما غير المواد فهي من حيث هي كذلك مبادي لفصول منوعة ومن حيث يصدر عنها افعال مختلفة هي قوى وطبائع فمن الافعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة من الاسطقسات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة والصور التي يقتصر فعلها على هذا القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التي منها جمع اجزاء آخر من الاسطقسات واضافتها الى موادها وصرفها في وجوه التغذية والانماء والتوليد والصورة التي يصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التي هي حس وحركة والصورة التي يصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية والنفس الانسانية هي التي يصدر عنها الافعال السابقة كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعض هذه الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس او صورة ما لا من حيث ذاتها المدركة لنفسها فانها من حيث كذلك لا يمكن ان يثبت بافعالها على ما مضى وبدأ باظهر الافعال المذكورة وهو الحركة الارادية والحس فاستدل

بالحركات الارادية المختلفة اولاً وذلك لانها يقتضي مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأها جسمية الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز ان يكون مبدأها المزاج لان المزاج يقتضي حركة المركب الى مكان يقتضيه غالب اجزائه اما مطلقا او بحسب الاجتماع او سكونه في مكان اتفق حدوثه فيه على ما تقرر وبالجملة لا يقتضي حركات مختلفة في جهات مختلفة لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو مما يمانع الانسان كثيرا او قت حركته في جهة الحركة كما اذا صعد الانسان على جبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقلين فيه يقتضي السفلة بل في نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضي سكونه عليها لثقله والفاضل الشارح فسر حال الحركة في قوله يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بالسرعة والبطوء فقال وذلك في وقت الاعياء فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد دفع قدميه فجهة الحركة الارادية هو الفوق وعند الاعياء لا يكون تلك الحركة سريعة اقول والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة بينهما في جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون الا في حال الحركة كما ذكرناه وفسر ايضاً قوله بل في نفس حركته بالرعشة قال لان النفس تحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فيتركب الحركة منهما اقول الرعشة لا يتركب من هاتين الحركتين فقط بل من كل حركة في جهة تريدها النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة يحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس فانه اذا احدث محرك ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب فرجع صاعداً وايضا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج الى اسفل لا يكون الممانعة بينهما في نفس الحركة بل في جهتيهما فان الممانعة في نفس الحركة يكون اما بان يريدها النفس ولا يقصدها المزاج كما في حال الحركة عن المكان الطبيعي او يقصدها المزاج ولا يريدها النفس كما في حال

الصو **قوله** وكذلك تدرك بغير جسمية وبغير من اجزاء جسمية الذي يمنع عن ادراك الشبيه ويستحيل عند بقاء الضد فكيف يلبس به **اقول** وهذا استدلال بالادراك فانه ايضاً يقتضي مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأه الجسمية المشتركة ولا المزاج فانه كيفية ما لا تتأثر عما يوافقها في النوع فيمتنع المدرك ادراكه اذ الادراك انما يحصل بانفعال المدرك على ما سيظهر ويستحيل عما يخالفها فلا تبقى معه موجودة فكيف يلبس المدرك بها وهي غير موجودة **قوله** ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتيام كما يلحق الجامع والحافظ وهن او عدم يتداعى الى الانفكاك **قوله** هذا استدلال لوجود المزاج نفسه وبقاؤه على وجود النفس وهو ان المزاج كما مر انما يحدث بين اسطقسات متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها فهو يحتاج اولاً الى يجمعها بقسر حتى يمتزج ويلتئم بعد الاجتماع ثم يتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج والى شيء يحفظ الاسطقسات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجوداً والا فتفرقت بحسب طبائعها فانعدم المزاج المستمر الوجود فيحتاج الى جامع وحافظ احدهما سبب وجوده والثاني سبب بقائه وهما متقدمان على الالتيام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله فكيف لا يكون قبل ما بعده اي وكيف وعلة الالتيام وحافظه يكونان قبل الالتيام المستمر الوجود فكيف لا يكونان قبل المزاج الباقي الذي هو بعد الالتيام وهذا الالتيام يتداعى الى الانفكاك عند لحوق الجامع والحافظ وهن بالامراض المنهمكة مثلا او عدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة وهذا استدلال مؤكد للذي قبله باعتبار المشاهدة فاذن هناك شيء هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشيء الذي صار المركب به انساناً **قوله** فاصل القوى المدركة

والحركة والحافظة للمزاج شئ آخر لك ان تسمية النفس وهذا هو الجوهر الذى يتصرف فى اجزاء بدنك ثم فى بدنك أقول هذه نتيجة لما تقدم وانما صرح بتسميته بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان مبدأ هذه الافعال هو النفس ولما تبين كونه صورة وكان كل صورة جوهرا صرح بانه جوهر فقال وهذا هو الجوهر الذى يتصرف فى اجزاء بدنك ثم فى بدنك وانما كان تصرفه فى اجزاء البدن اقدم من تصرفه فى البدن لانه يتعلق اول تعلقه بالروح ثم بالاعضاء التى هى اوعية ثم بسائر الاعضاء الرئيسة التى هى مبادى الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء المرؤسة الباقية وعند ذلك يصير متصرفا فى جميع البدن وانما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة والادراك لغرض تذكره فى الفصل الثانى لهذا الفصل ولم يذكر النطق لان ماهيته غير بينة الى الآن وانما وقع الى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان يذكر ان النفس ليست هى المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد على هذا الموضع سؤال مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما يستعد لقبول صورها من مبدأها بحسب امزجتها المختلفة فيجب من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور والآن يقولون ان النفس التى هى صورة للحيوان جامعة لاسطقسات والجامعة للاسطقسات يجب ان يكون متقدما على المزاج وهذا تناقض واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها يصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد القضاء وقال فى رسالته المشتملة على اجوبة مسائل المسعودى واعلم ان لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع ولما كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر فى بدن الانسان هو الحافظها فقال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع للاجزاء

بدن الجنین هو نفس الوالدین والحافظ لذلک الاجتماع اولا القوة المصورة لذلک البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلک القوة لیست قوة واحدة باقیة فی جمیع الاحوال بل هی قوی متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنین وبالجملة فان تلک المادة تبقی فی تصرف المصورة الی ان یحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة ثم توجد النفس فهذا ما قال هذا الفاضل فیه واقول وقال الشیخ فی الفصل الثالث من المقالة الاولی من علم النفس فی الشفاء فالنفس التی لکل حیوان هی جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومرکبها علی نحو یصلح معه ان یکون بدنا لها وهی حافظة لهذا البدن علی النظام الذی ینبغی فقول الشیخ فی الشفاء والاشارات یخالف ما ذهب الیه الفاضل الشارح ههنا وما نقله عن الشیخ فی رسالته وایضا ان کانت نفس الام مدبرة للمزاج فکیف فوضت التدبیر بعد مدة الی النفس الناطقة وانما یجری امثال هذا بین فاعلین غیر طبیعیین یفعلان بارادات متجددة وان کانت القوة المصورة مدبرة والمصورة من القوی الخادمة للنفس التی یکون بمنزلة الآلات لها فکیف حدثت المصورة قبل حدوث النفس التی هی مخدومتها وکیف فعلت بذاتها فان الآلة لیست من شانها ان یفعل من غیر مستعمل ایاها وما یقتضیه القواعد الحکمیة التی افادها الشیخ وغیره هو ان نفس الابوین یجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائیة ثم یجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المنی ویجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصیرورتها انسانا فتصیر بتلک القوة منیا وتلک القوة یکون صورة حافظة لمزاج المنی کالصور المعدنیة ثم ان المنی تتزائد کمالا فی الرحم بحسب استعدادات یکتسبها هناک الی ان یصیر مستعدا لقبول نفس اکمل تصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتیة فیجذب الغذاء و یضیفها الی تلک المادة فتنمیها وتتکامل المادة بتربیتها ایاها فتصیر تلک الصورة مصدرا معما کان یصدر عنها مع جمیع ما تقدم الافعال الحیوانیة ایضا فتصدر عنها تلک الافعال ایضا فیتم البدن ویتکامل الی ان تصیر مستعد

لقبول نفس ناطقة تصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق ويبقى مدبرة في البدن
الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبدأ حدوثها الى استكمالها
نفساً مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم يشتد فان الفحم
بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان يشتعل ناراً شبيهة
بالنار المجاورة فمبدأ الحرارة النارية الحادثة في الفحم كتلك المصورة
الحافظة واشتدادها كمبدأ الافعال النباتية وتجمرها كمبدأ الافعال
الحيوانية واشتعالها ناراً كالناطقة وظاهر ان كل ما يتأخر يصدر عنه
مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه
من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منه على
الثلث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وتبين من ذلك
ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في الجنين وهو نفس الابوين وهو غير
حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى آخر العمر والحافظ
للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انها واحد ببعض الاعتبار وقوله ان الجامع
غير الحافظ لا باعتبار الاول وبالجملة فالغرض هنا نفي المتقدمين اعني ان يكون
الجامع والحافظ شيئين او شيئاً واحداً حاصلاً لان المزاج محتاج الى شيء آخر
هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفساً اخرى **اشارة** فهذا الجوهر
فيك واحد بل هو انت على التحقيق **اقول** يريد ان يبين ان الجوهر الذي
اثبته في الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو شيء واحد
بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في الفصول المتقدمة
ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن ويبين ان كل واحد منهما ينفعل عن الآخر
بحسب ذلك الارتباط فقال فهذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الشيء الذي يصدر
عنه الحركة الارادية في الانسان هو الذي يدرك فيه وذلك بديهي وهو الذي
اذا اصابه وهن او عدم بدنه الى الانفكاك وذلك تجربي ثم قال وهو انت
على التحقيق وذلك لانك تعلم يقيناً انك تتحرك بارادتك وتدرك
بمشاعرك او بعقلك وان مزاجك يبقى ما دمت باقياً ولو عمرت مائة سنة

ويزول عند حلول الاجل لسبق بعات فيأخذ البدن فى الانفكاك والانحلال وانما استدل على وجود النفس فى الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون الافعال النباتية لتتبين لك ان تلك النفس هى انت فانك لاتشك فى صدور هذين الفعلين عنك وتشك فى صدور الافعال النباتية عنك الى ان يتبين لك بنوع من البيان قوله وله فروع من قوى منبثة فى اعضائك اقول وذلك لان النفس واحدة وقد تصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة لشئ والغضب على شئ والدفع لشئ والجذب لآخر وهى من حيث يكون مشتهية لايكون غاضبة وبالعكس والاشتغال باحدهما بما يمنعه عن الاشتغال بالآخر فاذن هى مبدأ لاشياء متقابلة يصدر عنها بحسبها الافعال المتقابلة فتلك الاشياء من حيث هى مبادى التغيرات قوى ومن حيث هى لاتفعل بانفرادها بل تفعل اذا استعانها النفس فروع لها بها ارتبطت بالبدن قوله فاذا احسست بشئ من اعضائك شيئا او تخيلت او اشتهيت او غضبت العلاقة التى بينها وبين هذه الفروع هيئة فيك حتى تفعل بالتكرار اذعانا ما بل عادة وخلقا يتمكن من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات اقول هذا بيان كيفية تأثر النفس عن البدن وهو ان يحصل فى النفس هيئة بسبب هذه الافعال التى ذكرها وهو كيفية من الكيفيات النفسانية وتسمى حالا ما دامت سريعة الزوال فاذا تكررت اذعنت النفس لها فصارت النفس كل مرة اسهل تأثرا حتى يتمكن بتلك الكيفية فيها وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة وبالقياس الى ذلك الفعل عادة وخلقا قوله وكما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدى فيعرض فيه هيئة ما عقلية فتنتقل العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى الفروع ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله تعالى وفكرت فى جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك اقول وهذا بيان كيفية تأثر البدن عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله يقف الشعر هو ان يقوم من الفزع والخشية قوله وهذه الانفعالات والملكات قد تكون اقوى وقد يكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كانت نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى التهتك والاستشاطة

غضباً من نفس بعض وهذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة فى الجانبين قابلة الشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها فى هذه الانفعالات والملكات وذلك لاختلاف احوال نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون فى اخلاقهم الفاضلة والردية فيكون بعضهم اشد او اضعف استعداداً للغضب وبعضهم للشهوة وكذلك فى سائرها **اشارة** ادراك الشئ هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشئ الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل فى الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التى لا يمكن اذا فرضت فى الهندسة مما لا يتحقق اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسمة فى ذات المدرك غير مباين له وهو الباقى **اقول** لما فرغ عن اثبات النفس اراد ان يبين احوال قواها وهى اما مدركة واما محركة فبدأ بالمدركة وذكر اولاً معنى الادراك فى هذه الفصل قال الفاضل الشارح انما قدم الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب او مهروب عنه فهى متأخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجويز خلو بعض الحيوانات كالصدف والاسفنجات عن الحركة اقول ويمكن ايضاً ان يقال انما احتاج الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك الى ملائم وعن غير ملائم ولذلك لم يكن النبات مدركاً والحق انه لا يقدم لاحدهما على الآخر من هذه الجهة ولذلك جعلا معاً فصلين متساويين فى الرتبة للحيوان بل الوجه فى تقدم الادراك على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون مطلوباً لذاته كما فى الانسان والحركة لا يكون البتة مطلوبة الا لغيرها ثم نعيد ما تقدم فنقول الشئ المدرك اما ان يكون مادياً او لا يكون فان كان مادياً فالحقيقة المتمثلة هى صورة ما منتزعة من نفس حقيقته الخارجية انتزاعاً ما على الوجه المفصل فى الفصل التالى لهذا الفصل وان كان مفارقاً فلا حاجة فيه الى الانتزاع فقوله هو ان يكون حقيقته متمثلة متناول للامرين وبيانه انما يكون عند كذا اذا حضره ... عنده ... الادراك ...

اضافتان احدهما الى ذى الادراك والثانية الى الشئ المدرك ولاجل ذلك احتاج
فى تعريفه الى ايراد ذكر الشئ وهو المدرك والى ايراد ذكر ذى الادراك وهو قوله عند المدرك
ولاجل عروض هذه الاضافة كان المدرك والمدرك ايضا متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بآلة
والى ادراك بغير آلة بل بذات المدرك والتنبيه على القسمين تمهيد التعريف بقوله يشاهدها ما به
يدرك وعلى قوله يشاهدها بحث وهو ان يقال المشاهدة نوع من الادراك اخذه
فى بيان معنى الادراك فان قيل انه اراد بالمشاهدة الحضور فقط قيل الحضور غير كاف
فان الحاضر عند الحس الذى لا يلتفت النفس اليه لا يكون مدركا والجواب ان الادراك
ليس هو كون الشئ حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك بحضوره
عند الحس لا بان يكون حاضرا مرتين فان المدرك هو النفس لكن بواسطة الحس
وكلام الشيخ دل عليه واعلم ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول فى نفس الحس
بل يجوز ان يكون ايضا الحصول فى آلة للحس يتصل بها الحس كانت تلك الآلة محلا
للحس او لم يكن والاشياء المدركة تنقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك
والى ما يكون خارجا اما فى الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هى نفس حقيقتها واما فى الثانى
فهى يكون غير الحقيقة الموجودة فى الخارج بل هى اما صورة منتزعة من الخارج ان كان
الادراك مستفادا من خارج او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت
الخارجية مستفادة منها او لم يكن وعلى التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية
هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما
ان يكون تلك الحقيقة اى المتمثلة نفس حقيقة الشئ الخارج عن المدرك اذا
ادرك او يكون مثال حقيقته مرتسما فى ذات المدرك غير مباين له وقدم ابطال
القسم الاول على ذكر القسم الثانى فقال بعد ذكر القسم الاول فيكون حقيقة ما لا وجود له
بالفعل فى الاعيان الخارجية مثل كثير من الاشكال الهندسية مثلا كالكرة المحيطة
باثنى عشر قاعدة مخمسات بل كثير من المفروضات التى لا يمكن اذا فرضت
فى الهندسة كما يفرض مثلا من الممتنعات لتبين به الخلف فيكون تلك الحقيقة
مما لا يتحقق اصلا اذ لا حقيقة لها فى الخارج ولما كانت مما يدرك فعلم انها
موجودة لا فى الخارج بل عند المدرك وفيما لا يباينه فبابطال القسم الاول تحقق الثانى

فاشار الى ذلك بقوله وهو الباقى والمثال فى قوله اويكون مثال حقيقته هو الصورة
المنتزعة اوالصورة التى لايحتاج الى الانتزاع من الشئ الذى لوكان فى الخارج لكان
هو فهذا بيان ما قاله الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا فى ماهية الادراك اختلافاً
عظيماً وطولوا الكلام فيها لالخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة العارضة
للمدرك الى المدرك نفس الادراك لينذفع عنه بعض الشكوك الموردة على
كون الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايفين فكذا مه
ان لايكون ماليس بموجود فى الخارج مدركا وان لايكون ادراك
ما جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة
اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غنى عن التعريف فلاينبغى ان يعرف وهو حق
الا انهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التى وقع القوم فيها واعلم ان ما ذكره
الشيخ ليس تعريفاً للادراك ولذلك لم يتحاش فيه عن ايراد ذكر المدرك
فانه لايجوز ان يقال فى تعريف الحركة مثلا انها حال ما للمتحرك بل هو تعيين
للمعنى المسمى بالادراك الذى يشترك فيه الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل
وان كان ذلك المعنى واضحاً غنياً عن التعريف فان الباحثين عن حقائق الاشياء
كثيرا ما يرومون تعيين الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء المختلفة وتلخيصها
كالحركة مثلا ليعرفوا حالها اهى بالتساوى فى تلك الاشياء ام بغير التساوى وكيف
نسبتها الى ما يتعلق بها وايضاً فهم كثير من الناظرين فى الفلسفة من قولهم
النفس تدرك المحسوسات الجزئية بآلة والمعقولات بذاتها ان المدرك للجزئيات
هى الآلة لا النفس وشنعوا عليهم بانهم يقولون النفس لاتدرك الجزئيات
وطولوا الكلام فى ذلك وجملة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على ما فهموا
لاعلى ما قالت الحكماء كما سيجئ بيانه فى موضعه فمن اعتراضات الشارح
فى هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كانت جهلا
وان كانت مطابقة فلابد من امر فى الخارج وح لم لايجوز ان يكون الادراك
حالة نسبية بين المدرك وبينه وان الصورة المتخيلة لم لايجوز ان يكون
موجودة قائمة بانفسها كما قاله افلاطون او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا

وهذا وان كان مستبعداً لكنه بالتزام ان صورة السماء في الذهن مساوية للسماء
غير مستبعد والجواب عن الاول ان من الصور ما هي مطابقة للخارج هي العلم ومنها
غير مطابقة للخارج هي الجهل واما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع
وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علماً ولا جهلاً وعن الثاني
ان افلاطون لم يذهب ولا غيره الى ان المحالات المتناقضة لانفسها موجودة في الخارج
ولا امكن ان يذهب الى ذلك ذاهب واما القول بكون الصورة المدركة
في جسم غائب عن المدرك ليس مستبعد فقط بل انما هو مع ذلك من المحالات
الظاهرة وليس كذلك القول بان صورة السماء المنطبعة في آلة الادراك
مساوية للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة الادراك
او في كقوة المدركة الحالة فيها اللتين لاحظ لهما في الصغر والكبر من حيث
ذاتهما او لاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقداراً من السماء وذلك غير
قادح في المساوات بحسب الصورة فان الصغير والكبير من الانسان متساويان
في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالاً فحينئذ الاستبعاد الذي ادعاه
لا يقتضي بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بان الادراك
انما يكون بالصورة مطلقاً بل غاية ما في الباب انه يرد على القائلين بان الابصار
انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية والتخيل انما يكون
بانطباع صورة في الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيل ولا يرد على سائر الادراكات
الجسمانية والعقلية ولا في الموضعين المذكورين ايضاً على القائلين بالشعاع
او على من يذهب مذهب الشيخ ابي البركات في القول بان الصورة المتخيلة
ينطبع في النفس ولولا ان هذا البحث خارج عما في الكتاب لاوردنا
التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضي التعسف ومنها قوله ان يلزم
من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية فانه الزم فيما لا يكون موجوداً اما
المحسوس التي لا يدركها الا اذا كانت موجودة فيحتمل ان يكون
ادراكها اضافة ما الى المدرك اليها والجواب ان الادراك معنى واحد انما
انما يختلف باعتبار تعدد اي الحس او العقل فاذا دلت ماهيته في موضع

على كونه امرا غير مضاف عرضت له الاضافة علم قطعا انه ليس نفس الاضافة انما
كان ومنها قوله حصول الاستدارة والحرارة في القوة المدركة تقتضي صيرورتها
مستديرة حارة والجواب ان الاستدارة ان كانت جزئية كانت ذات وضع ولا محالة
ويكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديرا بها من حيث هو
محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له مستديرا
وان كانت كلية لم يكن ذات وضع ولا يقتضي ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة
فانها لا يقتضي كون محلها حارا الا اذا كانت الحال هي بعينها والمحل جسما خاليا عن
ضدها من شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان يكون صورتها المغائرة لها
اذا حلت جسما او قوة جسمانية ان يجعلها حارة فضلا عن ان يجعل المدرك الذي
يكون ذلك المحل آلة له حارا والاعتراضات التي اوردها على كل واحد
من الادراكات الجزئية يجري مجرى هذه والاشتغال بها يقتضي تطويل
شرح كلام الشيخ من غير منفعة واما احتجاجاته بعد تسليم احتياج الادراك الى
حصول صورة في المدرك على انه امر وراء ذلك الحصول فمنها قوله لو كان ادراك
السواد عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الاسود مدركا والجواب
ان حصول الشيء للشيء يقع بالاشتراك والتشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر
للجوهر او للعرض وحصول العرض للعرض وللجوهر والصورة للمادة او للجسم
ومحل تشبيهما والشيء لما حضر عنده وعكسه الى غير ذلك ولما كان
الحصول الادراكي معلوما ولم يكن المراد من هذا القول تعريفا للادراك لم يتعرض
لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك
لا لشيء على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه
لم يجب ان يكون الاسود مدركا للسواد ومنها قوله وايضا لوجب انا اذا تصورنا
موجودا ليس بجسم ولا قائم في جسم واعتقدنا حلول السواد فيه ان نقطع
بكونه عالما به والجواب ان اعتقد حلول السواد فيه ان كان على سبيل
حلوله في الاجسام فهو جهل وخصه ان كان على سبيل حلوله في المجردات
فهو معنى كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا بتغاير الالفاظ المترادفة

ومنها قوله انا بعد العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه [illegible]
هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه عالمًا لغيره ام لا ويدل ذلك على ان كون
الشيء عالما بالشيء مغائر لحصول ذلك الشيء له والجواب ان ذلك انما يتم
اذا لم يحقق ان ذاته باى وجه حصل لذاته وان غيره باى وجه حصل له فان
معانى الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا [illegible]
بالذات يقتضى علمه بذاته وبصفاته كما يجيء بيانه [illegible] و
منها قوله اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون فعلمنا [illegible] بذاتنا
اما ان يكون علمنا بذاتنا و ح يكون ايضا هو ذاتنا بعينه وهلم جرا فى المراتب
الغير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ان لا يكون ايضا
علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودى والجواب [illegible] علمنا
بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء [illegible] يكون
له اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبره و [illegible]
الشيء للشيء يقتضى تغائر الشيئين كاضافة الشيء الى الشيء [illegible]
يقتضى امتناع كون الشيء عالما بنفسه فالجواب [illegible]
فى الحصول والاضافة فان العالم لنفسه معالج باعتبار [illegible]
فى الايجاد لانه يقتضى تقدم الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة
تحصل فى الخيال او فى الجليدية والادراك يكون فى الحس المشترك او فى ملتقى
العصبتين فلو كان نفس الحصول ادراكا لكانا معا والجواب ما مر وهو ان الادراك
ليس بحصول الصورة فى الآلة فقط بل حصوله فى المدرك بحصوله فى الآلة وههنا
الادراك لا يحصل فى المشترك ولا فى ملتقى العصبتين بل فى النفس بواسطة
هاتين الآلتين عند حصول الصورة فى الموضعين المذكورين او فى
غيرهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود فى الخارج والقول بانه
مثاله وشبحه يقتضى الشك فى الاوليات والجواب ان المبصر هو زيد ولا شك
ولا نزاع فيه اما الابصار فهو حصول مثاله فى آلة المدرك وعدم
التميز بين المدرك والادراك هو منشأ هذا الاعتراض ويجرى

يجري فيما اتى مما قال غيره من المعترضين ايضاً عليه وهو ان الادراك كيف يكون
مشروطاً بصورة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون بعد الشعور
بما في الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعور بها وانما اشترط فيه الاول دون الثاني
وهذه جمل من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ واجوبتها فاقتصرنا عليها ايثاراً
للاختصار فان فيها وفيما سيأتي من بعد لكفاية لمن اخذت الفطانة بيده كما
قال الشيخ في صدر الكتاب **تنبيه** الشيء قد يكون محسوساً عندما يشاهد
ثم يكون متخيلاً عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد
الذي ابصرته مثلاً اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولاً عندما
يتصور من زيد مثلاً معنى الانسان الموجود ايضاً لغيره وهو عندما يكون
محسوساً يكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه
لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه لو توهم
بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهية انسانيته والحس يناله من حيث
هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده
عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل
في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيخيله مع تلك العوارض
لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي
تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل
فيقدر على تجريد الماهية المكفوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتاً اياها
حتى كأنه عمل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً **اقول** لما فرغ
عن بيان معنى الادراك اراد ان ينبه على انواعه ومراتبها وانواع الادراك
اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك للشيء الموجود في المادة
الحاضر عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الاين والمتى والوضع
والكيف والكم وغير ذلك وبعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها
في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات
المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان

غیر محسوسة من الکیفیات والاضافات مخصوصة بالشیٔ الجزئی الموجود فی المادة
لا یشارکه فیها غیره والتعقل ادراك الشیٔ من حیث هو هو فقط لا من حیث
شیٔ اخر سواء اخذ وحده او مع غیره من الصفات المدرکة بهذا النوع
من الادراك فهذه ادراکات مترتبة فی التجرید الاول مشروطة بثلثة اشیاء
حضور المادة واکتناف الهیأت وکون المدرك جزئیا والثانی مجرد
عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولین والرابع عن الجمیع الا انها اذا قیست
الی مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا یدرك ما یدرك الحس والخیال
بانفراده بل یدرك ما یدرکه بمشارکة الخیال وبذلك یتخصص مدرکه
ویصیر جزئیا ولذلك لم یعتبره الشیخ فی هذا الکتاب واعتبره فی
سائر کتبه بالوجه الاول وکل طبیعة کالانسانیة اذا اخذت من حیث
هی هی صلحت لان یقع علی کثیرین ولان لا یقع الا علی واحد وانما یختلف شیٔ
منها بالضیاف معانی غیرها الیها لا یختلف هی باختلاف تلك المعانی ولا یلزم
شیٔ من تلك المعانی من حیث ماهیتها فالمعنی الذی ینضاف الیها ویجعلها
جزئیا شخصیا هو المادة اولا لان زیدا لا یباین عمروا بالانسانیة ولا بما یقتضیه
الانسانیة نفسها وانما یباینه بتشخصه المادی ثم ما یستلزمه المادة من الاحوال
المذکورة کالاین والکیف وغیرهما ثانیا فالصورة المحسوسة منتزعة
نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والخیالیة منتزعة نزعا اکثر لکنه غیر
تام والعقلیة منتزعة نزعا تاما وعبارة الکتاب ظاهرة وانما استمثل
بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس والفاضل الشارح فسر الغواشی الغریبة
عن الماهیة بجمیع العوارض المفارقة ولوازم الوجود والمهیة اقول
ولوازم المهیة کالزوجیة للاثنین لا یکون غریبة عن المهیة
وایضا لا یکون بحیث یمکن ان یزول وایضا لا یکون مثل
هذه الغواشی عند ما یکون الشیٔ محسوسا فقط بل وعند ما یکون
معقولا ایضا وقد اورد فی هذا الموضع سوالا وهو ان الصورة العقلیة
من حیث حلولها فی نفس جزئیة حلول العرض فی الموضوع یکون جزئیة

ویکون تشخصها وعرضیتها وحلولها فی تلک النفس ومقارنتها لصفات تلک
النفس عوارض غریبة لاتنفک عنها وهذا ینافض قولهم العقل یقتدر
علی انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغریبة وایضاً تلک الصورة
فی نفس زید مثلا لا یمکن ان یکون جزءاً من مهیة الاشخاص الموجودة فی
الخارج مثل زید وعمرو فاذن تلک الصورة لیست بمجردة ولا بمشترک
فیها واجاب بان الانسانیة المشترکة الموجودة فی الاشخاص فی نفسها
مجردة عن اللواحق والعلم المتعلق بها من حیث هی علم کلی مجرد لان معلومه
کذلک لا لان العلم فی ذاته کذلک قال ولهذا السبب سماه المتقدمون کلیاً
تعویلا علی فهم المتعلمین والمتأخرون اذ لم یقفوا علی اغراضهم ظنوا ان فی العقل
صورة مجردة کلیة ولیس الامر علی ما ظنوه بل التحقیق ما ذکرناه واقول الانسانیة
التی فی زید لیست هی بعینها التی فی عمرو فالانسانیة المتناولة لهما من حیث هی
متناولة لهما لیست هی التی فی کل واحد منهما ولا هی فیهما معاً لان الموجود
منها فی احدهما لا یکون نفسها بل جزءاً منها فهی انما یکون فی العقل فقط
وهی الانسانیة الکلیة فهی من حیث کونها صورة واحدة فی عقل زید مثلا جزئیة
ومن حیث کونها متعلقة بکل واحد من الناس کلیة ومعنی تعلقها ان الانسانیة
المدرکة بتلک الصورة التی هی طبیعة صالحة لان تکون کثیرة ولان لا تکون
لو کانت فی ای مادة من مواد الاشخاص یحصل ذلک الشخص بعینه او ای واحد من
تلک الاشخاص سبق الی ان یدرکه زید حصل فی عقله تلک الصورة بعینها فهذا معنی
اشتراکها واما معنی تجریدها فکون تلک الطبیعة التی انضاف الیها معنی الاشتراک
منتزعة عن اللواحق المادیة الخارجیة وان کانت باعتبار اخر مکتنفة باللواحق
الذهنیة المشخصة فانها باحد الاعتبارین مما ینظر به فی شیء آخر ویدرک به
شیء آخر وبالاعتبار الآخر مما ینظر فیه ویدرک نفسه فاذن الصورة التی ذکر
هذا الفاضل حالها ههنا هی الطبیعة الانسانیة التی لیست فی الحقیقة کلیة
ولا جزئیة واما التی سماها المتقدمون کلیة وتبعهم المتأخرون فی ذلک
فلم یتعرض له البتة والعجب منه انه ناقض بتحقیقه هذا ما قاله فی مواضع غیر

معدودة وهو ان الكبريات لا يوجد في الخارج **قوله** واما ما هو
في ذاته بري عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا يلزم مهيته

عن مهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به يعده لان يعقله
ما من شانه ان يعقله بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقله **اقول** الشيء الذي لا يتعلق
بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته
لحوقا غريبا لانه مجرد عما يغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم مهيته من مهيته
وهذا التجرد بان تلزمه المهية ليست من الغواشي الغريبة فذلك الشيء لا يمكن
ان يتكثر الا بالهوية وهو معقول بذاته لانه لا يحتاج الى تجريد فان لم يعقل
كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته لانه في نفسه معقول
غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة يحتاج الى عمل
تعمل بنفسها كالتفكر مثلا لتصير عاقلة له فالضمير في قوله بل لعله يرجع
الى العمل ويحتمل ان يرجع الى المعقول لان ذلك الشيء من شانه ان يكون
ايضا عاقلا بذاته كما يجيء بيانه وهو معنى قوله بل لعله في جانب ما من شانه
ان يعقله كان الشيخ قسم الموجودات الى ما من شانه ان يكون عاقلا والى
ما ليس من شانه ذلك وقسمها ايضا الى ما من شانه ان يكون معقولا بذاته
والى ما ليس من شانه ذلك فاشار الى ان ما من شانه ان يكون معقولا بذاته ليس بحسب القسمة الاولى
من القسم الذي ليس من شانه ان يكون عاقلا بل هو من القسم الآخر اعني ما من شانه ان يكون عاقلا و
انما لم يحكم بذلك جزما لانه بينه بعد وسيأتي بيانه واورد الفاضل الشارح شكا بعد
ان ذكر ان المراد من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوسا كالخشب للسرير
او معقولا كالهيولى وسواء كان مقوما بالحال كالهيولى او مقوما
له كالموضوع وذلك الشك ان المحل مهية معقولة لا ينافي تعقلها الحال
فيها فان من عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلهما فاذن ليست
هي بمانعة من التعقل واجاب بان التعقل ان كان حصول مهيته
المعقول للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس
في محل فلكونه قائما بذاته يكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته

عاقل بذاته • وكل ما يعقل ويتجرد لم يكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون
هو عاقلا لذاته بل يصير معقولا لغيره لحصول يعمل به في ذات الغير ...
الا انه ... ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل و ... فلا
لذاته والصور المعقولة الحالة في محل ليست محتاجة الى عمل يعمل بها التصيير
معقولة تجريدها من المادة ههنا هو الحق لا غير فانها هي المقتضية لكون
كل واحد مما يحل فيها من الصورة والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا ...
... وجميع ... فيها يمكن ان يؤخذ من حيث هي كذلك و...
لا يكون شيء منها معقولا ... يمكن ان يؤخذ مجردة عن اللواحق المشخصة ...
يكون ... معقولا ... المادة ... كون الشيء معقولا واما
كون الشيء ... فهو بان يقوم بالذات بعد تجرده ايضا في ذاته لا بسبب
... مما سيأتي بيانه انشاء الله ولعلك تتشوق الآن الى ان تشرح لك
من امر القوى الدراكة في باطن الانسان ... ان تقدم لك شرح امر القوى المناسبة
المحركة فاستمع **اقول** لما فرغ عن بيان انواع الادراكات شرع في
اثبات القوى المدركة واحوالها وابتدأ بالحيوانية وهي ينقسم الى ظاهرة وباطنة
واما الظاهرة فلكونها ظاهر الوجود لم يكن محتاجة الى الاثبات وما كان بيان
كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب لسياقة الكتاب
لم يتعرض له واما الباطنة فلمناسبتها لما مضى ولبناء ما سيأتي من احوال
النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى تحقيقه فجعل هذا الفصل
مشتملا على بيان اثباتها وتغايرها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى
ينقسم الى مدركة والى معينة على الادراك والمدركة مدركة اما لما يمكن
ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي ما يسمى صورا واما لما لم يمكن وهو ما يسمى معاني
والمعينة تعين اما بالحفظ المدركات من غير تصرف ليتمكن المدرك
من المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ
معينة اما للمدركة الصور واما للمدركة المعاني فهذه خمس قوى الاولى
مدركة الصور وتسمى حسا مشتركا لانها تدرك خيالات المحسوسات

الظاهرة بالتأدية اليها والثانية معينها بالحفظ ويسمى خيالا ومصورة والثالثة
المتصرفة في المدركات ويسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة
مدركة المعاني ويسمى وهما ومتوهمة والخامسة معينها بالحفظ وتسمى
حافظة وذاكرة وانما سميت الجميع مدركة وان كانت المدركة منها
اثنين فقط لان الادراكات الباطنة لا يتم الا بجميعها وابتدأ الشيخ لشرح
الحس المشترك لمناسبته للحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان يرتقي بالمتعلمين
عما هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل **قوله** اليس قد تبصر
القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا كل ذلك
على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم ان البصر انما يرتسم
فيه صورة المقابل والمقابل للنازل والمستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقى
اذن في بعض قواك هيئة ما ارتسم اولا واتصل بها هيئة ما لابصار الحاضر
فعندك قوة قبل البصر اليها يؤدي البصر كالمشاهدة وعندها يجتمع المحسوسات
فيدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة تجتمع فيها
وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان
لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بهذين الامرين يحتاج الى ان يحضره
المقضي عليهما جميعا فهذه قوى **اقول** هذا بيان اثبات الحس المشترك و
الخيال وقد استدل على وجود كل واحد منهما منفردا وعلى وجودهما معا
بالشركة اما الاستدلال على الحس المشترك منفردا فهو قوله اليس قد تبصر القطر النازل
الى قوله اليها يؤدي البصر كالمشاهدة والحاصل ان الموجود في الخارج كالنقطة
والمرئي كالخط والنقطة المتحركة يرتسم في البصر عند وصولها الى مكان محاذ
بحسبه المقابلة بينهما ويزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما يحصل
في آن ينبسط بزمان ان لا حصول لهما فيهما لكون الحركة غير قارة فلولا
شيء آخر غير البصر يرتسم فيه تلك النقطة ويبقى قليلا على وجه يتصل فيه
الارتسامات المتتالية في البصر وفيه بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم ير خط
فاذن ههنا قوة قد بقي فيها الارتسام البصري مشاهدا واما قوله

وعندك

وعندها يجتمع المحسوسات فيدركها فاشارة الى خاصية اخرى لهذه القوة
وهي التي لاجلها لقبت بالمشترك وانما ذكرها ههنا لتعريف القوة بها وسيورد
الحجة على اثباتها واعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز
ان يكون اتصال الارتسامات في الهواء بان يكون كل تشكل يحدث في جزء من الهواء
لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال التشكل السابق فيتصل التشكلات
ويرى خطا قال وهذا اولى مما قالوه لان القول بمشاهدة ما ليس في الخارج سفسطة
وجهالة ثم قال لم لا يجوز ان يكون ذلك في البصر والعلم بان البصر لا يرتسم فيه الاصورة
المقابل ليس بيهاني والتجربة لا يفيده والجواب عن الاول ان بقاء تشكل
السابق عند حصول تشكل بعده يقتضي الخلاء فان التشكل انما يحدث
في الهواء لنهاياته المحيط بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات كلها فيه بحالها بعد خروج
المتحرك عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلاء وعن الثاني ان القول بذلك اولى بان ينسب
الى السفسطة والجهالة من القول لوجود قوة للانسان يدرك بها شيئا بعد غيبته
لانه مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قول بمشاهدة
ما لا يقابله البصر ولا يكون في حكم ما يقابله واما قول الشيخ وعندك قوة تحفظ مثل
المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال واستدلال على وجود هذه المشاعر
الباطنة وهو ظاهر قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس
المشترك من وجهين احدهما ان المدرك قابل والقابل يغاير الحافظ بحجة وهي
ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وبمثال هو ان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها
والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصورة
حتى يمكن ان يحفظها وايضا انها معارضة بالحس المشترك المدرك
لاشياء مختلفة وبالنفس التي تفعل افعالا مختلفة واقول اجتماع
القبول والحفظ في شئ لا يدل على وحدة مصدرهما فانهم يجوزون اجتماعهما
في شئ واحد بقوتين فيه كالارض واما افتراقهما في صورة يدل على مغايرتهما
والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست بشئ لان الواحد قد يصدر عنه
الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يتكثر بقصد ثان

اوكانت فالصادر من الحس المشترك هو استثبات الصور المادية عند غيبوبة المادة ثم يصير مستثبتا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصور اليها وذلك كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضدين لكون اللون مشتملا عليهما واما النفس فانما يتكثر فعلها لتكثر وجوه الصدور عنها قال والمثال ايضا ضعيف لان ثبوت الحكم فى صورة لا يقتضى ثبوت مثله فى صورة اخرى واقول ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث تنتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلى بان كل ما يقبل شيئا فهو ما يحفظ فان ذلك يدل على مغائرة القوتين بالضرورة قال والوجه الثانى ان استحضار الصورة والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغائر القوتين فان الاستحضار هو حصول الصورة فى القوتين والذهول حصولها فى الحافظة دون المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذا ايضا ضعيف لان تجويز الحصول فى الحافظة حالة الذهول نقتضى القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة فى المدرك بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان يكون الصورة حاصلة فى الحس المشترك دائما والاستحضار موقوف على حصول ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست لها مع انها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى فان قلت حافظها العقل الفعال قلنا فليكن هو حافظ الحس المشترك ايضا والجواب عنه ما مر وهو ان الادراك حصول الصورة للمدرك الحصول له فى الآلة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة فى الآلة والفعل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة واما قول الشيخ وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا الملون غير هذا الطعم فاستدلال مشترك على وجودهما معا وهو بناء على ان النفس لا يدرك المحسوسات الا بقوى جسمانية وتقريره انها لا يدرك بمجمل واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد لها حين يحكم

علی ابیض ما انہ ذو حلاوۃ من قوۃ تدرک البیاض والحلاوۃ معا بہا ولا محالۃ یکون نسبۃ المحسوسات الی تلک القوۃ نسبۃ واحدۃ وایضا کما ان النفس لا یقدر علی ہذا الحکم الا بقوۃ مدرکۃ للجمیع فانہا ایضا لا یقدر علی ذلک الا بقوۃ حافظۃ للجمیع والا فیبعد ثم صورۃ کل واحد من البیاض والحلاوۃ عند ادراک الآخر والالتفات الیہ وقد عن‌ض الفاضل الشارح بانا نحکم علی زید بانہ انسان وہو حکم بکلی علی جزئی فالحاکم یجب ان یدرکہما معا ویلزم منہ ان یکون النفس التی ہی مدرکۃ للکلیات مدرکۃ للجزئیات والجواب انہا مدرکۃ لہما ولکن لاحدہما بآلۃ وللآخر بغیر آلۃ قال والذی یدل علی ابطال القوی بالحس المشترک علی بالضرورۃ اذا ذقت طعاما ان الذائق لیس ہو الدماغ ولو جاز ذلک لجاز ان یقال ہو بل القلب او الکعب واذا ابصرت شیئا فلست مبصرا لہ مرتین احدہما بالعین والآخر بالدماغ والذی یدل علی ابطال القول بالخیال ان انطباع ما یراہ الانسان طول عمرہ من جزء من الدماغ یقتضی اما اختلاط الصور او انطباع کل واحد فی جزء وہو فی غایۃ الصغر والجواب عن الاول انک ایضا تجد الفرق بین الذوق وتخیل الذوق وتعلم ان تخیل الذوق لیس فی عنقک وعن الثانی انہ استبعاد محض وذلک لقیاس الامور الذہنیۃ علی الخارجیۃ **قولہ** وایضا فان الحیوانات ناطقہا وغیر ناطقہا یدرک فی المحسوسات الجزئیۃ معانی جزئیۃ غیر محسوسۃ ولا متأدیۃ من طرق الحواس مثل ادراک الشاۃ معنی فی الذئب غیر محسوس وادراک الکبش معنی فی النعجۃ غیر محسوس ادراکا جزئیا یحکم بہ کما یحکم الحس بما یشاہدہ فعندک قوۃ ہذا شانہا وایضا فعندک وعند کثیر من الحیوانات العجم قوۃ تحفظ ہذہ المعانی بعد حکم الحاکم بہا غیر الحافظۃ للصور **قولہ** ہذا بیان اثبات الوہم والحافظ اما الوہم فقوۃ یدرک الحیوان بہا معانی جزئیۃ لم یتاد من الحواس الیہا کادراک العداوۃ والصداقۃ والموافقۃ والمخالفۃ من اشخاص جزئیۃ فادراک تلک المعانی دلیل علی وجود قوۃ تدرکہا وکونہا مما لم یتاد من الحواس دلیل علی مغائرتہا للحس المشترک ووجودہا فی الحیوانات

الجسم دليل على مغائرتها للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان الانسان ربما يخاف شيئا يقتضى عقله الامن منه كالموتى وما يخالف عقله فهو غير عقله واما الحافظ فاثباتها وبيان مغائرتها لسائر القوى كما مر وما فى الكتاب ظاهر واما قول الفاضل الشارح الصداقة التى بينى وبين ولدى كلية فيجاب بان يقال هب انها كلية ولكن الكلى لابد له من اشخاص جزئية وكلامنا فى جزئيات الصداقة الكلية وايضا الاستيناس الذى يدركه الشاة من صاحبها فى وقت ما بعينه جزئى مدرك بغير العقل وكلامنا فى مثله **قوله** ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى منها هى المسماة بالحس المشترك وبنطاسيا وآلتها الروح المصبوب فى مبادى عصب الحس لا سيما فى مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصبوب فى البطن المقدم لا سيما فى جانب الاخير **اقول** ذكر علماء التشريح ان الحامل لقوة الشم زائدتان شبيهتان بحلمتى الثدى نابتتان من مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ قليلا ولم يلحقهما صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الروح الاول من الارواح السبعة التى هى الاعصاب النابتة من الدماغ وهما مجوفتان متلاقيتان فتفترقان الى العينين والحامل لقوة الذوق وهو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذى منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ وينفذ هذه الشعبة فى ثقبة فى الفك الاعلى الى اللسان والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمى الزوج الخامس الذى منشأه خلف الزوج الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ والحامل لقوة اللمس سائر الاعصاب خصوصا النخاعية فتبين من هذا ان مبدأ اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدأ اعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع الذى مبدأه الدماغ ايضا واكثرها نخاعية فلاجل ذلك قال الشيخ ان آلة الحس المشترك هى الروح المصبوب فى مبادى عصب الحس لاسيما فى مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا فى مقدم الدماغ فان الحس المشترك كرأس عين تنشعب منه خمسة انهار وكان الروح المصبوب فى البطن المقدم

هو آلة للحس المشترك والخيال الا ان ما فی مقدم ذلك البطن بالحس المشترك
اخص وما فی مؤخره بالخيال اخص ثم انما يتأدى الادراكات الحسية من الحواس
بواسطة الارواح التی فی الاعصاب الى التی فی مباديها المتصلة بالروح المصبوب فی البطن
المقدم و الفاضل الشارح فسر التأدية بان يسيل الكيفيات المحسوسة فی الاعصاب الى
آلة الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد والتشنيع الوارد على تفسيره
والتأدية ههنا استعارة عن ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب الى كل حس محسوسه
وبواسطة الروح الذی مبدأ مشترك للجميع مثل جميع المحسوسات واتصال
الاعصاب ليس لتمهيد طرق تسير فيها الكيفيات فان الكيفيات لا ينتقل من
موضوعاتها وادراك النفس ليس متأخرا عن ملاقات الحواس للمحسوسات بزمان يقطع
فيه تلك المسافات بل هو لاتصال الارواح بمبدأ واحد مجتمعة فی موضع بعيد ها
للاحساس و باقی كلام الشيخ ظاهر قوله والثالثة الوهم و آلتها الدماغ كله
لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط اقول قال الشيخ فی الشفاء فی صفة
القوة المسماة بالوهم هی الرئيسة الحاكمة فی الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم
العقلی ولكن حكما تخييليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه يصدر
اكثر الافعال الحيوانية انتهى ههنا حكاية قوله فيكون الدماغ كله آلتها هو لكونها
مصدرا لاكثر الافعال المتعلقة بالروح الدماغی فی الحيوان واختصاص التجويف
الاوسط بها لاستخدامها المتخيلة على ما يجئ ولهذا السبب ايضا قدم ذكرها على
ذكر المتخيلة قوله ويخدمها فيها قوة رابعة لها ان تركب وتفصل ما يليها
من الصور المأخوذة عن الحس والمعانی المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعانی
وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة
وسلطانها فی الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما للوهم
وبتوسط الوهم للعقل اقول معناه واضح والمراد
من الخدمة ان الوهم يتصرف بواسطتها فی المدركات ويتم بذلك
التصرف ادراكه لها قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة
ادراك كان الشئ الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن لها

ادراك معًا انها تتصرف بالتركيب والتفصيل بل قوتهم القاضي على الشيئين
لابد وان يحضره المقضي عليهما وايضا استخدام الوهم اياها تصرف فيها فان الوهم
مدرك ومتصرف معًا والجواب عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها
في شيئين يقتضي حضورهما لا ادراكهما لهما اذ لا يجب ان يكون كل
حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشيء الواحد يمكن ان يكون مدركا
ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والآخر بحسب آلته اوكلاهما
بحسب التين **قوله** والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في
حين الروح الذي في التجويف الاخير وهو آلتها **اقول** هذه هي القوة
الخامسة وهي حافظة المعاني ومعينه للوهم بالحفظ وسبيلها قوم ذاكرة [illegible]
لا يتم الا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعاني مغائر لاسترجاعها بعد زوالها [illegible]
فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى ستا وهذا الشيخ
ذكره في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلينظر في ان
هذه القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من
مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب
فههنا الشيخ صرح بالتغائر مطلقا ثم قال في الشفاء وهذه القوة يعني الحافظة
يسمى ايضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة
استعدادها لاستثبات المعاني التصور لها مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك
اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة الى مخزونات الحافظة فجعل يعرض واحدا
واحدا من الصور الى آخر قوله وهذا يدل على انها هي الذاكرة
ولكن باعتبار آخر والحق ان الذكر ملاحظة المحفوظ فهو مركب
من ادراك شيء لشيء ادرك في وقت آخر وحفظ على ما صرح به الشيخ في آخر
هذا النمط والاسترجاع طلب تلك الحافظة بالفكر فاذن الذاكرة
ليست هي قوة بسيطة بل هي مبدأ فعل يتركب من افعال قوتين مدركة
وحافظة والمسترجعة مبدأ فعل يتركب من افعال ثلث قوى متصرفة و
ومدركة وحافظة وههنا بحث آخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ قال

فی الشفاء فی اخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الکلام فی النفس و یشبه ان یکون القوة الوهمیة هی بعینها المفکرة والمتخیلة والمتذکرة وهی بعینها الحاکمة فیکون [redacted] تها حاکمة وبحرکاتها وافعالها متخیلة ومتذکرة فیکون متخیلة بما یعمل فی الصور والمعانی ومتذکرة بما ینتهی الیه عملها واما الحافظة فهی قوة خزانتها فهذه حکایة الفاضل وذلك یدل علی اضطرابه فی امر هذه القوی اقول وقد قال الشیخ ایضا قبل کلامه هذا متصلا به وهذه القوة المرکبة بین الصورة والصورة وبین الصورة والمعنی وبین المعنی والمعنی هی کانها القوة الوهمیة بالموضع لا من حیث یحکم بل من حیث یعمل لیصل الی الحکم وقد جعل مکانها وسط الدماغ لیکون لها اتصال بخزانتی المعنی والصورة وهذا حکم صریح بان حامل المتصرفة والوهمیة عضو واحد ومذهبه ان القوة الواحدة بالآلة الواحدة لا یفعل فعلین مختلفین فاذن صدور فعلین مختلفین هما الادراك والتصرف من مصدر هو جسم واحد یدل علی اشتمال ذلك الجسم علی قوتین مختلفتین قطعا وهذا شیء لا یمکن ان یذهب علی مثله فاذن لیس مراده من قوله الوهمیة هی بعینها المفکرة والمتخیلة والمتذکرة ان جمیعها بالذات واحدة وکیف والمتذکرة التی هی الحافظة علی ما ذکره من قبل لا شك فی انها هی الخازنة التی موضعها مؤخر الدماغ ولیست بالاتفاق هی الوهمیة بالذات بل مراد الشیخ من ذلك ان المبدأ الذی ینسب الیه التخیل والتفکر والتذکر والحفظ هو الوهم کما ان مبدأ الجمیع فی الانسان هو الناطقة وکذلك جعله رئیسا حاکما علی القوی الحیوانیة **قوله** وانما هدی الناس الی القضیة بان هذه هی الآلات ان الفساد اذا اختص بتجویف اورث الآفة فیه **اقول** هذا استدلال متعلق بالطب علی کون هذه الاعضاء موضع هذه القوی والطبیب لا یمیز بین المدرك والحافظ ولا یتعرض لاثبات الوهم انما یمیز هذه المتمیزات الحکیم فالقوی عند الاطباء ثلث خیال آلته البطن المقدم وفکر آلته البطن الاوسط المسمی بالدودة وذکر آلته البطن الاخیر قال الفاضل الشارح

هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى فى هذه الاعضاء لانها تحتمل ان يكون
مفارقة او قائمة بعضو آخر وانما تختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها
الاتها فان افعال العاقلة تختل باختلال الدماغ و اقول ان الشيخ لم يثبت
بهذا الاستدلال الا كونها الات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها
قائمة بالارواح المحصورة فى هذه الاعضاء او لشئ آخر لانه بحث
آخر **قوله** ثم اعتبار الواجب فى حكمة الصانع تعالى ان تقدم الافيض للجرمانى
ويؤخر الافيض للروحانى ويقعد المتصرف فيهما حكما واسترجاعا للمثل
المنمحية عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته **اقول** هذا تأكيد
لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى ماخوذ من الغاية فانها تفيد معرفة
منافع الاعضاء على ما يذكر فى الطبيعى والطب وفيه تنبيه على العناية
الالهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف و فى نسبة الاشباح الخيالية الى الجرم
دون الجسم و نسبة المثل الوهمية الى الروح دون النفس او العقل استعارة
لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح الاستدلال بكون الحس الظاهر
فى مقدم الرأس والتوجه على وجوب كون الحس المشترك والخيال
هناك فى حكمة الصانع مع انه خطابى غير مستمر لان السمع واللمس
فى مؤخر الرأس والذوق فى وسطه فليس جعل الحس المشترك والخيال فى
مقدمه لكون الابصار والشم هناك باولى من ان يجعل فى مؤخره
مع ان احتياج الحيوان الى اللمس اكثر و اقول الشيخ وان ذكر قبل
هذا ان آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب فى مقدم الدماغ لكنه
فى هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك بكون الحس الظاهر
هناك صريحا بل ذكر فائدة الترتيب و ايضا ان سلمنا انه علل بذلك لكن فى
قول هذا الفاضل ان السمع فى مؤخر الدماغ نظر لان الشيخ ذكر فى الفصل الثامن
من المقالة الثانية عشرة من الفن الثامن فى الحيوان من الشفاء بهذه العبارة
ولين مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس وخصوصا الذى للبصر والسمع
ينبت منه لان الحس طليعة والطليعة الى جهة المقدم اولى وذكر فى الفصل

الذی یتلوہ بعد ذکر القسم الاول من الزوج الخامس فی الاعصاب الدماغیة بھذہ العبارۃ وھذا القسم منبتہ بالحقیقۃ من اجزاء المقدم من الدماغ وبمحل السمع فھذا حکایۃ کلامہ واذا کان حال العصب السمع المتاخر عن الذہ فی ھذہ فما ظنک بالذوق وفی واما اللمس فلما کان اکثر اعصابہ نخاعیۃ للمنفعۃ المذکورۃ فی کتب التشریح لم یکن تعلقہ بمؤخر الدماغ اکثر من تعلقہ بمقدمہ واذن تعلق الحواس الظاھرۃ بمقدم الدماغ اکثر علی الاطلاق والحجۃ التی اقامھا الفاضل الشارح علی ان النفس ھی مدرکۃ لجمیع الادراکات بانھا حاکمۃ ببعض المدرکات علی بعض وختم بھا الفصل فھی خالیۃ عن الفائدۃ لانھم معترفون بذلک لانھم یذھبون الی انھا مدرکۃ المعقولات بالذات وللمحسوسات بالالات واذ تقدم ذکر ذلک مرارا فلا فائدۃ فی التکرار **اشارۃ** واما نظیر ھذا التفصیل فی قوی النفس الانسانیۃ علی سبیل التصنیف فھو ان النفس الانسانیۃ التی لھا ان یعقل جوھر لہ قوی وکمالات **اقول** یرید ذکر القوی التی یختص الانسان بھا وانما قال علی سبیل التصنیف لان القوی الحیوانیۃ المذکورۃ کانت متباینۃ بالذوات لکونھا مبادی افعال مختلفۃ وکان علی سبیل التنویع وھذہ غیر متباینۃ بالذات لکونھا متعلقۃ بذات واحدۃ مجردۃ وانما یختلف بحسب الاعتبارات التی ھی بالقیاس الی تلک الذات عوارض وکانھا اصناف والکمالات المذکورۃ ھھنا ھی الکمالات الثانیۃ وھی افعال ھذہ القوی **قولہ** فمن قواھا مالھا بحسب حاجتھا الی تدبیر البدن وھی القوۃ التی تختص باسم العقل العملی وھی التی تستنبط الواجب فیما یجب ان یفعل من امور الانسانیۃ جزئیۃ لیتوصل بھا الی اغراض اختیاریۃ من مقدمات اولیۃ وذائعۃ وتجربیۃ وباستعانۃ بالعقل النظری فی الرای الکلی الی ان ینتقل بہ الی الجزئی **اقول** قوی النفس ینقسم بالقسمۃ الاولی الی ما یکون باعتبار تاثیرھا فی البدن الموضوع لتصرفھا فانھا مکملۃ ایاہ تاثیرا اختیاریا والی ما یکون باعتبار تاثرھا عما فوقھا مستکملۃ فی جوھرھا بحسب استعدادھا وتسمی الاولی عقلا عملیا والثانیۃ عقلا نظریا والعقل

يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم او تشابه به والشيخ بدأ بالاولى لانها
اظهر فالشروع فى العمل الاختيارى الذى يختص بالانسان لا يتأدى الا بادراك
ما ينبغى ان يعمل فى كل باب وهو ادراك رأى كلى مستنبط من
مقدمات كلية اولية او تجربية او ذائعة او ظنية يحكم بها العقل النظرى
ويستعملها العقل العملى فى تحصيل ذلك الرأى الكلى من غير ان يختص بجزئى
دون غيره والعقل العملى يستعين بالنظرى فى ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال
مقدمات جزئية او محسوسة الى الرأى الجزئى الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل
بعمله مقاصده فى معاشه ومعاده **قوله** ومن قواها ما لها بحسب حاجتها
الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات
وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا وهى المشكاة ويتلوها قوة اخرى تحصل لها عند
حصول المعقولات الاولى لها فتتهيأ بها لاكتساب الثوانى اما بالفكرة وهى الشجرة
الزيتونة ان كانت ضعيفة او بالحدس فهى زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى
عقلا بالملكة وهى الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضئ
ثم تحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة
متمثلة فى الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان تحصل المعقول المكتسب
المفروغ منه كالمشاهد متى شائت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح
وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل والذى يخرج
من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولى ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال
وهو النار **اقول** وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها فى
الاستكمال وتلك المراتب ينقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة
والى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة ايضا بحسب
الشدة والضعف فمبدأها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها
كما يكون للامى المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذى
لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة النفس المناسبة للمرتبة الاولى تسمى عقلا
هيولانيا تشبيها اياها بالهيولى الاولى الخالية فى نفسها عن جميع

الصرف المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادي فطرتهم وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلا بالملكة وهي ما يكون عند حصول المعقولات الاولى التي هي العلوم الاولية بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة ومراتب الناس يختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوق ما لنفسه اليها بعضها على حركة فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات وهو من اصحاب الفكرة ومنهم من يظفر بها من غير حركة اما مع شوق او لا مع شوق وهو من اصحاب الحدس ويتكاثر مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية سيجيء انبانها واما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فيسمى عقلاً بالفعل وهي ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر والحدس وهذه قوة للنفس وحضور تلك المعقولات كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني الى درجة العقل المستفاد فان كل ما يخرج من قوة الى الفعل فانما يخرجها غيرها وقياس عقول الناس في استفادة المعقولات الى العقل الفعال قياس ابصار الحيوانات في مشاهدة الالوان الى الشمس وفي بعض نسخ الكتاب يوجد هكذا وان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة ... عاطفة والفاضل الشارح لذلك جعل ... الملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل القوة القدسية وذلك سهو ... به سائر كتب الشيخ وغيره منشاء هذا السهو هو وجود ... القوة الفاصلة بين قوله او بالحدس فهو بيت ايضاً وبين قوله ... اقوى وهي زائدة الحقها الناسخون خطاء والتقدير اتصال ... مين وليس قوله فيسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله ان كانت اقوى بل عطفا على قوله فتهيأ لاكتساب الثواني لان المسمى بالملكة هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذي بالفعل واذا تقرر هذا فنقول لما كانت الاشارة المترتبة في التمثيل المورد في التنزيل لنور الله تعالى وهو قوله عز وجل

الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح
في الزجاجة الزجاجة كانها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة
لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله
لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس الاية مطابقة لهذه المراتب
وقد قيل في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه ففسر الشيخ تلك الاشارات
بهذه المراتب فكانت المشكاة شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة
للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح والثقب فيها والزجاجة بالعقل بالملكة
لانها شفافة في نفسها قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكر لكونها
مستعدة لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس
لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة
القدسية لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى الفعل ونور
على نور بالعقل المستفاد فان الصورة المعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر والمصباح
بالعقل بالفعل لانه نير بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال لان المصابيح
تشتعل منها قال الفاضل الشارح وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان
ملكة الكتابة لا يحصل الا بعد حصولها بالفعل فالعقل المستفاد متقدم في الوجود على
حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكره
لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما يتقدمه
من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية **تنبيه** لعلك تشتهي الآن
ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاستمع اما الفكرة فهي حركة ما
للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر تطلب بها الحد الاوسط و
ما يجري مجراه مما يصار به الى العلم بالمجهول حالة الفقدان استعراضا للمخزون
في الباطن او ما يجري مجراه فربما تأدت الى المطلوب وربما انبتت واما الحدس
فهو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير
حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له او في حكمه **اقول**
لما ذكر ان النفس تنتقل من المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكر

او بالحدس اراد ان یعرفهما لیتضح الفرق بینهما فقوله فی تعریف الفکر
ان النفس مستغنیة بالتخیل فی اکثر الامر اشارة الی ان الفکر یکون فی الجزئیات
اکثر لانها فی الکلیات یکون مستغنیة بالتفکر وهما متغائران بالاعتبار
کما مر وقوله استعراضا للمخزون فی الباطن اشارة الی الصور والمعانی المخزونتین
فی الخیال والذاکرة وقوله ومایجری مجراه اشارة الی الصورة العقلیة
فالفکر حرکة فی المعانی من المطالب یطلب بها مبادی تلک المطالب کالحدود
الوسطی وغیرها فربما انتسب وربما تأدت ویتم اذا تأدت بحرکة اخری
من الحدود والوسطی الی المطالب واما الحدس فهو ظفر عند الالتفات الی المطالب
بالحدود والوسطی دفعة وتمثل المطالب فی الذهن مع الحدود والوسطی کذلک
من غیر الحرکتین المذکورتین سواء کان مع شوق اولم یکن واشار الشیخ
بقوله ان یتمثل الحد الاوسط دفعة الی عدم الحرکة الاولی وبقوله ویتمثل
معه ما هو وسط له الی عدم الحرکة الاولی وبقوله ویتمثل معه ما هو وسط
له الی عدم الحرکة الثانیة وقوله او فی حکمه اشارة الی ما یتمثل مع المطلوب
من العلوم المتصلة به فالفرق بین الفکر والحدس اولا بامکان الانبتات ولا امکانه
الا ان الفکر المنبت لایکون مؤدیا الی علم ولاجل ذلک ربما لایسمی فکرا
او هو غیر الفکر المذکور فی الفصل المتقدم وثانیا بوجود الحرکة
وعدمها وهذا هو الفرق الصحیح بین الفکر والحدس المستعملین فی هذا الموضع
والفاضل الشارح جعل الحرکة الثانیة مشترکة بینهما وخص الاولی بالفکر
دون الحدس وقال الحدس هو ان یقع الحد الاوسط فی الذهن اولا ثم
ینساق الذهن منه الی المطلوب ثم قسمه الی ما یقترن بشوق فیقدم الشعور
بالمطلوب علی الشعور بالاوسط والی ما لایقترن به فیتأخر عنه وذلک خبط یشتمل
مع مخالفة المتن علی التناقض الصریح **اشارة** ولعلک تشتهی ان تعرف
زیادة دلالة علی القوة القدسیة وامکان وجودها فاستمع السبب تعلم
ان للحدس وجودا وان للناس فیه مراتب وفی الفکرة فمنهم غبی لایعود
علیه الفکر بزادة ومنهم من له فطانة الی حد ما ویستمتع بالفکر ومنهم

من هو اتفق من ذلك وله اصابة فی المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غیر
متشابهة فی الجمیع بل ربما قلت وربما کثرت وکما انك تجد جانب النقصان
منتهیا الی عدیم الحدس فایقن ان الجانب الذی یلی الزیادة یمکن انتهاؤه الی غنی
فی اکثر احواله عن التعلم والفکرة **اقول** یرید بیان امکان وجود القوة القدسیة
فتقریره ان للحدس والفکر مراتب فی التأدیة الی المطلوب بحسب الکیف والکم
واما بحسب الکیف فلسرعة التأدیة وبطوءها واما بحسب الکم فلکثرة عددها
وقلته والاول یکون فی الفکرة اکثر لاشتمالها علی الحرکة والثانی
یکون فی الحدس اکثر لتجرده عن الحرکة ولان الحدس انما یکون لقوة من
النفس وتلك المراتب حد نقصان وکمال وحد النقصان هو ان ینبت جمیع
افکار الشخص عن مطالبه وحد الکمال هو ان یحصل لشخص ما ما یمکن ان یحصل
لنوعه من العلوم بحسب الکم دفعة او قریبا من ذلك بحسب الکیف علی وجه یقتضی یشتمل
علی الحدود الوسطی لا تقلیدی ولما کان طرف النقصان مشاهدا فطرف
الکمال ممکن الوجود وما فی الکتاب ظاهر **اشارة** فان اشتهیت ان تزداد فی
الاستبصار فاعلم انك ستبین لك ان المرتسم بالصور المعقولة منا شیٔ غیر
جسم ولا فی جسم وان المرتسم بالصورة التی قبلها قوة فی جسم او جسم **اقول**
یرید اثبات العقل الفعال وبیان کیفیة افاضة المعقولات علی النفوس الانسانیة
ولما تقدمت اشارة الی ذلك بانه هو الذی یخرج النفوس من القوة الی الفعل
اورد هذا الفصل لازدیاد الاستبصار ولما کان المطلوب مبنیا
علی مقدمتین هما ان کل ما یرتسم فیه صور معقولة فهو لیس
بجسم ولا جسمانی وان کل ما یرتسم فیه صورة محسوسة او متعلقة
بها فهو اما جسم واما قوة فی جسم ولم یبینهما بعد فذکرهما واحال
بیانهما علی ما سیأتی ثم شرع فی تقریر الحجة وهو ان یقال ادراك الشیٔ وجود
صورته فی المدرك علی ما مر والذهول عنه مع امکان ملاحظته هو
عدم ما لتلك الصورة فیه لا من کل الوجوه بل مع امکان وجودها
ای وقت شاء والنسیان عدم مطلق لها فیه فان الموجود معه انما یتحصل

بتجشم کسب جدید کما کان فی اول الامر فههنا شئ غیر المدرک حافظ للمدرک یکون الصورة حالة الذهول موجودة فیه وحالة النسیان غیر موجودة فیه والا فکان الذهول والنسیان واحدا اما القوی الجسمانیة فقابلة للقسمة الی جزئین یکون احدهما مدرکا والآخر حافظا لکون الاجسام قابلة للتجزیة واما العاقلة فلا یقبل الانقسام لما سیأتی فاذن یجب ان یکون شئ غیرهما بالذات یرتسم فیه المعقولات ویکون هو خزانة حافظة لها وذلک الشئ لا یمکن ان یکون جسما او جسمانیا لامتناع ارتسام المعقولات فیهما ولا یمکن ان یکون نفسا لان النفس من حیث هی نفس لا یکون المعقولات مرتسمة فیها بل بالقوة فاذن ههنا موجود مرتسم بصور جمیع المعقولات بالفعل لیس بجسم ولا جسمانی ولا بنفس وهو العقل الفعال **قوله** وانت تعلم ان شعور القوة بما تدرکه هو ارتسام صورته فیها **اقول** تذکیر بما ذکره من قبل **وقوله** وان الصورة اذا کانت حاصلة فی القوة لم تغب عنها القوة **اقول** اشارة الی حال حصول الادراک بالفعل **وقوله** ارأیت القوة ان غابت عنها ثم عاودتها والتفتت الیها هل یکون قد حدث هناک غیر تمثلها فیها **اقول** بیان لکون الذهول مشتملا علی زوال ما فان العاودة الی الادراک یقتضی تجددا ما لتلک الصورة **وقوله** فیجب اذن ان یکون الصورة المعینة عنها قد زالت عن المدرکة زوالا ما نتیجة لذلک **وقوله** واما فی القوة الوهمیة التی هی فی الحیوان فقد یجوز ان یکون یقع هذا السؤال علی وجهین احدهما ان یزول عنها وعن قوة اخری ان کانت کالخزانة لها والثانی ان تزول عنها وتحفظ فی قوة اخری هی لها کالخزانة لها وفی الوجه الاول لا تعود للوهم الا بتجشم کسب جدید وفی الوجه الثانی قد یعود ویلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات الیها من غیر تجشم کسب جدید ومثل هذا قد یمکن فی الصورة الخیالیة المستحفظة فی قوی جسمانیة فیجوز ان یکون الخزن لها منا فی عضو او فی قوة عضو والالتفات هو عنها لقوة فی عضو آخر لاحتمال اجسامنا وقوی اجسامنا التجزی **اقول** اشارة

الی ما قررناه من امر القوة الجسمانية **وقوله** ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا بل نقول انما نحن نجد فی المعقولات نظيرها تين الحالتين واعنی فيما يذهل عنه ثم يستعاد لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما يبين لك غير جسمانی ولا منقسم فليس فيه شئ كالمتصرف وشئ كالخزانة ولا يصلح ان يكون هو كالمتصرف وشئ من الجسم وقواه كالخزانة لان المعقولات لا يرتسم فی جسم **اقول** اشارة الی حال القوة العاقلة واحتياجها حافظة **وقوله** فبقی ان ههنا شيئا خارجا عن جواهرنا فيه الصورة المعقولة بالذات **اقول** نتيجة ذلك واثبات الجوهر المفارق واراد بالخروج عن جوهرنا مباينته لذواتنا بالذات وانما قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا **وقوله** اذ هو جوهر عقلی بالفعل **اقول** اشارة الی ان ارتسام المعقولات بالفعل فيه انما كان لانه جوهر جوهر عقلی بالفعل لان الجسم لا يمكن ان يرتسم فيه لانه جوهر غير عقلی والنفس لم يمكن ان يرتسم فيها لانها جوهر عقلی لا بالفعل بل بالقوة **وقوله** اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصورة العقلية الخاصية بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة **اقول** اشارة الی تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه بان يصير النفوس مدركة لها دون سائرها والاحكام الخاصة هی علل الاستعداد الخاصة من الادراكات الجزئية السابقة المعدة لادراك الكليات المتناسبة المتأدية الی المدرك الكل **قوله** فاذا اعرضت النفس عنه الی ما يلی العالم الجسدانی او الی صورة اخری انمحی المتمثل الذی كان اولا كان المرآة التی كانت يحاذی بها جانب القدس قد اعرض بها عنه الی جانب الحس او الی شئ آخر من امور القدس **اقول** اشارة الی حالة الذهول وسببه وتمثيل بالمرآة لانها من الجسمانيات اشبه شئ بالنفس المستفيضة عن المجردات **قوله** وهذا انما يكون ايضا اذا اكتسب ملكة الاتصال **اقول** اشارة الی السبب الذی به يختلف حالنا الذهول وهو النسيان وذلك لان النسيان فی القوی الجسمانية انما كان لزوال الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول شئ عن العقل الفعال

الاختلاف ههنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة بتمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال فی مشاهدة ما اختص بها عن المعقولات المرتسمة فيه وتلك الهيئة هی ملكة الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة عنها واعتراضات الفاضل الشارح مكررة قد سبقت الاشارة اليها والى اجوبتها الا قوله هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم على النفس ولم يدل على كون ذلك السبب مجردا عالما فان كل مؤثر فی شئ لا يجب ان يكون موصوفا بذلك الاثر كالعقل الفعال ايضا الذی هو عندهم علة لحدوث الالوان والصور والمقادير مع عدم اتصافه بها والجواب عنه ان الحجة المذكورة دلت على تجريده وسيأتی البرهان على ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس المعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة اياها دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها **اشارة** هذا الاتصال علته قوة بعيدة هی العقل الهيولانی وقوة كاسبة هی العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهی المسماة بالعقل بالفعل **اقول** لما ظهر ان العلة الفاعلية بحصول صور المعقولات فی النفس هی العقل الفعال والعلة القابلة هی النفس بشرط ان يحصل لها ملكة الاتصال به اراد ان يشير الى العلة الموجدة لهذه الملكة فی النفس التی هی استعدادها لقبول تلك الصورة ولا شك ان الاستعداد انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذن ينبغی ان يكون علته ايضا كذلك بازائه وقد مر ذكر قوى النفس المترتبة المتجددة التی هی العقل الهيولانی والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاشار ههنا الى ان العلة البعيدة هی الاولى منها وهی الاستعداد العام الانسانی والمتوسطة هی الثانية وهی كاسبة الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى التی هی مبادی المعقولات الثانية والقريبة هی الثالثة وهی المقتضية للملكة المذكورة وانما اسلم الاستعداد بها وبهيئة النفس اللتين يجب حصول الصورة معهما **اقول** وهذا يدل على ان العقل بالملكة متوسطة بين العقل الهيولانی والعقل بالفعل

لا بين الحدس والقوة القدسية اشارة كثرة تصرفات النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة يكتسب للنفس استعداداً نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما تحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها وهذه التصرفات هي المخصصات للاستعداد التام لصورة صورة وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقلى لمعنى عقلى اقول لما بدأ ذكر حصول الاتصال بالعقل في الفصل الماضي على سبيل الاجمال فاراد ان يعين ويفصل كيفية حصوله في هذا الفصل وهو على وجهين احدهما ان تكثر تصرف النفس في الخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو وفي المثال المعنوية كمثال هذه الصداقة وتلك الصداقة اللتين في المصورة والذاكرة لا على ان يدركها النفس ويتصرف فيهما بذاتها فان النفس لا يدرك الجزئيات ولا يتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة فيها بذاتها في المثل وباستخدام الحس المشترك مع ذلك في الخيالات فتكتسب النفس بتلك التصرفات اعني التفكر في الاشخاص الجزئية استعداداً نحو قبول صورة الانسان وصورة الصداقة المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور وقبولاً عن العقل الفعال المنتقش بهما لمناسبة ما بين كل كلى وجزئياته تحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها فانا اذا احسنا الجزئيات تصورنا الكليات وهذه التصرفات في الجزئيات هي المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة صورة من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك الجزئيات لا ينتقل عن الجزئيات الى النفس بل يرتسم فيها عن العقل الفعال والوجه الثاني ان يفيد هذا التخصيص معنى عقلى كاجزاء الحد والرسم وكتصور الملزوم وما يشبه ذلك لمعنى عقلى كتصور المحدود والمرسوم واللازم وهذه حال التصورات المستفادة والتصديقات على قياسها واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كان ظاهرة الفساد عند التأمل فيها اعرضنا مخافة الاطناب اشارة

ان اشتهيت الآن ان تشعر لك ان المعنى المعقول لا يرتسم فى منقسم ولا ذى وضع فاستمع اقول يريد بيان ان النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر عاقل ليس بجسم ولا جسمانى وبالجملة ليس بذى وضع قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسئلة كان بالنمط المترجم بالتجريد اولى الا انه لما بنى اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانية احتاج الى بيان ذلك فاكتفى ببرهان واحد لذلك وذكر سائر البراهين فى النمط المذكور واقول انه اراد فى هذا النمط ان يبحث عن مهية النفس وكمالاتها بعين اولا انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات ثم اثبت لها كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة وكمالات تصدر عنها بتوسط الآلات واراد فى نمط التجريد ان يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن فبين هناك بقائها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسما او جسمانيا بل بالغ فى ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن موقعا اشتراك النمطين فى البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على ما ينبغى فى موضعه ولم يورد كما ذكره الشارح ههنا شيئا مما يجب ان يبين هناك ولم يقع مما ذكره الشارح اختلاف اصلا اشارة انك تعلم ان الشئ الغير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة لا يجب بها ان يصير منقسما فى الوضع وذلك اذا لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم فى الوضع كاجزاء البلقة لكن الشئ المنقسم والى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شئ غير منقسم اقول اشارة الى تمهيد اصل كلى وهو ان الحال قد يكون بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضى والاول هو حال لا ينقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله وكاشياء كثيرة تحل محلا واحدا كالسواد والحركة مثلا فانهما لا يقتضيان بانقسامهما الى هذين النوعين انقسام المحل الى جزء اسود غير متحرك والى جزء متحرك غير اسود والثانى هو الحال الذى ينقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع كالبلقة فانها تنقسم الى عرضين متباينين فى المحل واشار الشيخ الى هذين القسمين بقوله الشئ

غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة والمحل ايضاً قد يكون
بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو
المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله
والى مادته وصورته والمحل الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ولكن لا يحل فيه الحال
من حيث ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى كالخط فان النقطة لا تنقسم
بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالسطح
فان الشكل لا تحله من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او
اكثر وكالجسم فان المحاذات التي هي الاضافات مثلا لا تحله من حيث هو جسم
بل من حيث هو وجود جسم آخر على وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة
لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من حيث هو مجموع والثاني هو المحل الذي فيه
يحل شيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة كالجسم الذي يحل فيه
السواد والحركة والمقدار اشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن الشيء
المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم وانما
اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك لا يقارن المحل المنقسم
من حيث هو ذلك المحل وليس مقارنة اياه هذه المقارنة بل انما يقع عليهما
اسم المقارنة لا بمعنى واحد قوله وفي المعقولات معان غير منقسمة لا محالة
والا لكانت المعقولات انما تلتئم من مباد لها غير متناهية بالفعل ومع ذلك
فانه لا بد في كل كثرة متناهية كانت او غير متناهية من واحد بالفعل
واذا كان كذلك في المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو
واحد فانما يعقل من حيث هو لا ينقسم فاذن لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل
جسم وكل قوة في الجسم منقسم اقول لما فرغ عن تمهيد الاصول وكيفية
شرع في تقرير الحجة وهو ان في المعقولات معان غير منقسمة والا لزم منه
محال وهو التيام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت
متشابهة او غير متشابهة وانما قيد بالفعل لان الشيء الذي يكون له
اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحداً بالفعل فيكون هو

معنی غیر منقسم من حیث هو واحد وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال فی المعقولات غیر ممکن علی ما سیأتی ومع لزوم المحال المذکور فالمطلوب حاصل لان کل کثرة بالفعل سواء کانت متناهیة او غیر متناهیة فالواحد بالفعل موجود فیه وذلک لان الکثرة عبارة عن الآحاد فاذن ثبت ان فی المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حیث هو واحد فانما عقل من حیث لا ینقسم ومعنی انه عقل انه ارتسم فی جوهر یدرکه وهذا الارتسام فی ذلک الجوهر لا یکون من حیث لحوق طبیعة اخری به لانه انما یدرکه بذاته ثم ان کان ذلک الجوهر مما ینقسم وجب من انقسامه انقسام المعنی المعقول من حیث هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد یستحیل ان یرتسم فیما ینقسم فی الوضع وکل جسم وکل قوة حالة فی جسم منقسم فاذن المعقول الواحد یستحیل ان یرتسم فیما ینقسم فی الوضع وکل جسم وکل قوة حالة فی جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد لیس بجسم ولا لقوة جسمانیة ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات علی ما مر فاذن لیست النفس الانسانیة ولا کل ما من شانه ان یعقل بجسم ولا جسمانی والفاظ الکتاب ظاهرة وانما قید قوله فاذن لا یرتسم فیما ینقسم بالوضع احترازا من انقسام المحل لا بالوضع فانه لا یقتضی انقسام الحال کما مر والجوهر العاقل یجوز ان ینقسم ذلک الانقسام کانقسام النفس الی جنسها وفصلها واعلم ان ما لیس بمنقسم بالفعل فلا یحتمل ان ینقسم الی مختلفات لان اختلاف الاجزاء الموجودة فی الکل یقتضی انقسام الکل بالفعل وقد فرض غیر منقسم بالفعل لکنه یحتمل ان ینقسم الی متشابهات وان لم یکن الا فی الوهم وذلک کالجسم الذی هو متصل الی اجزاء غیر متناهیة بالقوة او کالجسم الذی هو جنس الی انواع غیر متناهیة بالقوة فالمعنی المعقول ان کان کذلک فلا یمتنع ان یحل فی جسم غیر منقسم بالفعل وینقسم بانقسام ذلک الجسم الی اجزائه او الی جزئیاته ولذلک اردف هذا الفصل بفصلین مشتملین علی بیان هذین الاحتمالین وتحقیق الحق فیهما **وهم وتنبیه** او لعلک تقول قد یجوز

ان يقع للصورة العقلية الوحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاستمع
اقول الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان يكون
الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة
كالجسم الواحد فانه يمكن ان يكون حالة في جسم واحد فينقسم بانقسامه والتنبيه
تنبيه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين
متشابهين وجب ان يكونا متشابهين للمجموع ايضا فلا يخلو اما ان يكون
كون كل واحد من القسمين مع الآخر شرطا في كون ذلك المعقول
معقولا وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط
او لا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا
كالاصل اما القسم الاول فباطل من ثلثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين
على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من
ذلك ان يجتمع من القسمين شئ ليس هو اياهما بل انما يكون المجتمع
متعلق المهية بزيادة في المقدار او القدر كشكل ما او عدد ما والقسمين
فلا يكون القسمان جزئية من حيث مهية المشابهة لهما هف الثاني ان
المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول الجزئين له لا يكون
من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هذا خلف
والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزآن حاصلين فلا يكون
شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا هف والشيخ
اشار الى القسم الاول بقوله فان كان كل واحد من القسمين المتساويين شرطا مع
الاخرى في تتميم التصور العقلي واشار الى القسم الاول بقوله فهما متباينان لا متشابهان
الشرط للمشروط واشار الى الوجه الثاني بقوله وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل
بشرطين وهما جزآه منقسما هذا اشارة الى الوجه الثالث بقوله وايضا فانه قبل
وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن معقولا اقول واما القسم الثاني وهو ان
لا يكون حصول القسمين شرطا في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد
من القسمين بانفراده مع ايضا معقولا كالجسم الذي يقبل القسمة الى اجسام

ايضا لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع لاحق غريب عن ذاته كالقسمة اوكمقارنة
ما يقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكر من قبل ان الصورة المعقولة انما يكون مجردة
عما يقتضيه غيرذواتها هف واشار الشيخ الى هذا القسم بقوله وان لم يكن شرطا
والى تخلف اللازم من جهة مقارنة بقوله فالصورة المعقولة عند القسمة المفرضة
صارت معقولة مع ما ليس مدخله فى تتميم معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا
الصورة المعقولة صورة مجردة من اللواحق الغريبة فاذن هى ملابسة بعد ولها
اقول والى التخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار
بقوله وكيف لا وهى عارض لها بسبب ما فيه قدر فى اقل منه بلاغ فان احد القسمين
هو حافظ للنوع الصورة ان كان مشابها فالصورة التى جردناها مغشاة بعد
بهيئة غريبة من جمع اوتفريق اوزيادة اونقصان واختصاص بوضع فليست
هى الصورة المفروضة اقول وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب شئ فيه
ذو مقدار فى اقل منه كفاية فان احد القسمين ان كان متشابها للقسم الآخر
فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذن الصورة التى فرضناها مجردة
كانت مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع اذا اعتبر حصول الكل من القسمين او
تفريق اذا اعتبر انقسامه اليهما او زيادة اذا اعتبر حصوله من اتصاف
احد القسمين الى الاجزاء او نقصان اذا اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف
احدهما منه واختصاص بوضع لان التجزية الى جزئين متشابهين
لا يعرض الا للماديات فهى تقتضى وضعا ما لا محالة وقوله فليست هى
الصورة المفروضة اشارة الى الخلف قوله واما الصورة الجسمية
والخيالية فيفتقر ملاحظة النفس اجزائها جزئية متباينة الوضع مقارنة
لهيئات غريبة مادته الى ان يكون رسمها ورسمها فى ذى وضع وقبول
الانقسام اقول لما فرغ من امتناع حلول الصورة المعقولة فى الجسم
وما يتبعه بين وجوب حلول الصورة الجسمية والخيالية فيه ليتم الفرق
بينهما وذلك لانا اذا احسسنا بوجه انسان مثلا اوتخيلناه فلا بد من
ان يلاحظ النفس اجزاء له متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة

مادية كالعين والانف والفم فان صورة العين اليمنى يد يك في مادة او جهة الموضع اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما متباينان بالوضع وايضا كونهما على بعد مخصص بينهما وكون احدهما في جهة من الاخرى غير جهة الانف هيئات غريبة مادية يقارنها وتلك الملاحظة يفتقر الى ان يكون رسمها الحس ورسمها الخيال في وضع وقبول انقسام اى في شئ مادى والرسم هو الاثر اللاحق بالارض وهو بالمحسوس اولى لان الحس انما يجد اثر الشئ والرسم هو الختم اعنى احداث النفس الذى يحصل من الطابع فى الشئ الذى طبع عليه ولذلك يسمى اللوح الذى يختم به المتبادر روشما وهو بالخيال اولى لان صورها منطبقة فى الخيال من الطبائع هو المدرك بالحس وفى قوله الشيخ ملاحظة النفس للصورة الحسية والخيالية تصريح بادراك للنفس لها ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه انه لا يقول بذلك واعترض افاضل الشارح بان الصورة العقلية فى النفس الجزئية ليست بمجردة مكرر قد سبق ذكره وقوله ولو صح ان الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافيا فى بيان تجرد النفس لانا نقول لكل حال فى متحيز فهو ذو وضع وكل ذى وضع فليس مجردا عن اللواحق والصور العقلية مجردة فهى ليست بحالة فى متحيز ليس بقدح فى الحجة المذكورة لان صحة حجة على مطلوب لاينافى صحة اخرى عليه والشيخ قد اورد تلك الحجة ايضا فى اكثر كتبه حتى المختصر المرسوم بعيون الحكمة لكنه اوردها على وضع وانما اختار ههنا الحجة المذكورة التى هى قولنا المرتسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم منقسم لانه راجح وجوب كون الصور الخيالية جسمانية تحتها على وجه اظهر كما اشار اليه واما اعتراضه المستفاد من الشيخ ابى البركات هوان الهيولى غير ذات حجم وقد حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم لايجوز انطباع المحسوسات فى النفس فالجواب عنه ان الهيولى انما يحصل موجودة ذات وضع بذلك الانطباع والنفس لايجوز ان يصير ذات وضع

اليه فقوله هب ما ذكرته يقتضى كون الصورة الجسمية والخياليةٌ

جسمانية فالجواب انهم لم يتمسكوا فی ذلك بهذه الحجة بل بغيرها **وهم وتنبيه**

اولعلك تقول ان الصورة العقلية قد ينقسم باضافة زوائد معنوية اليها قسمة المعنى الجنسى الواحدانى بالفصول المنوعة والمعنى النوعى الوحدانى بالفصول العرضية المصنفة

فاسمع **اقول** الوهم فی هذا الفصل هو الاحتمال الثانی من الاحتمالين المذكورين وهو ان ينقسم الصورة العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمة الكلی الی الجزئيات انما يكون باضافة زوائد معنوية اليه وتلك الزوائد يكون اما مقومة لماهيات الجزئيات او غير مقومة فان كانت مقومة كانت فصولا فكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسى الوحدانی بالفصول الذاتية كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه الى الانسان وغيره وان لم يكن مقومة كانت عرضيات ولا يخلو اما ان يكون الحاصل بعد اضافتها الى ذلك الكل قابلا للشركة ولا فان كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعى الوحدانى بالفصول العرضية كالانسان بالمسود والبياض الى السودان والبيض وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعى الواحد بالعوارض الجزئية المشخصة وانما لم يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل منه لا يكون معقولا بل يكون محسوسا **قوله** انه قد يجوز ذلك ولكن نسميه يكون الحاق شیء بكلی يجعله صورة اخرى ليس جزءا من الصورة الاولى فان المعقول الجنسى والنوعى لا ينقسم ذاته فی معقوليته الى معقولات نوعية وصفية يكون مجموعها حاصل المعنى الجنسي والنوعى ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات المعنى العقلی الواحد البسيط الذی سبق بفرضنا له ينقسم بمختلفات لكان غير الوجه الذی يشكك به اولا من قبول القسمة الى المتشابهة وكان كل واحد من اجزائه هو اولى بان يكون البسيط الذی كلامنا فيه **اقول** هذا تنبيه على تحقيق الحق فيه وهو ان هذه القسمة يجوز ان يكون فی الوجود بخلاف القسمة المتقدمة لكنها ليست قسمة حقيقية للذات بل هی تركيب تلك الصورة الكلية كالحيو

الصورة كلية اخرى كالناطق يجعلها صورة ثالثة كالانسان
ليس الحاصل جزءا من الصورة الاولى اعني الحيوان فان المعقول الحق
كالحيوان لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية كالانسان
لا ينقسم الى معقولات صنفية كالعرب والعجم يكون مجموعهما بازاء كل شيء
الانسان وايضا لا يكون نسبة هذه الانواع والاصناف الى الحيوان والانسان
المقسومين نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد
البسيط الذي استدل به على تجرد محله ينقسم بمختلفات بوجه كالجنس
والفصل لكان غير الوجه الذي يثبت به فيه هذا من قوله القسمة الى اجزاء متشابهة
كالجسم وان كل واحد من اجزائه البسيط الذي لا ينقسم بجنسه الفاني اولى بان
يجعله البسيط الذي استدل به لئلا يعرض شك من وجه آخر به **اشارة**
انك تعلم كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل
انه يعقل وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته
اقول يريد بيان ان كل عاقل فهو معقول وان معقول قائم
بذاته فهو عاقل وابتدأ بالاول فقوله كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل
بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله صغرى قياس وانما قال بالقوة القريبة
لانه جعل للقوة ثلث مراتب بعيدة هي العقل الهيولاني ومتوسطة هي العقل
بالملكة وقريبة هي العقل بالفعل وهي التي يقتضي ان يكون للعاقل
ان يلاحظه معقوله متى شاء فالمراد ان كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل
بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشيء وذلك لان تعقله لذلك
الشيء هو حصول ذلك الشيء له وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء
هو حصول ذلك الحصول له ولا شك ان حصول شيء لشيء لا ينفك
عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر والفاضل الشارح
استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان العقول
المفارقة ليس فيها شيء بالقوة على ما سيأتي فهي انما يعقل قال وكان
من انواع يجب ان يقول فانه يمكن ان يعقله بالامكان ليكون

ستنا و لا للنفوس الانسانية اقول الامكان العام يقع على الامكانات البعيدة حتى
على دائما ابعدهم من غير ضرورة وكذلك لم يعبر به الشيخ عن المقصود ومن
هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة التي في ذكرها والمراد ان تعقل الشيء يشتمل
على تعقل صدور ذلك التعقل من المتعقل بالقوة القريبة بالمشتمل
على التواجه هو التعقل لا المتعقل وكون للتعقل بحيث ان يكون
له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة لسبب يرجع الى ذاته لا ينافي ذلك فهذه
صغرى القياس وقال الفاضل الشارح انه بديهي واما كبرى القياس
فيدل عليها قوله وذلك عقل منه لذاته يعني تعقله لكون
ذاته عاقلة لذلك الشيء العقل منه لذاته لوجه فان العلم بالتصديق
علمية بتصور الموضوع الست اقول هو علم بتصور الموضوع فقط بل
هو علم بتصور المحمول وعلم بارتباطهما واما النتيجة فقوله فكل
ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا كل شيء يعقل
شيئا فله ان يعقل متى شاء كون ذاته عاقلا لذلك الشيء
وكل ما له ان يعقل كون ذاته عاقلا للشيء فله ان يعقل
ذاته فكل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته قوله وكل ما يعقل
فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا آخر ولذلك يعقل ايضا مع غيره وانما
يعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة قوله يريد ان يبين ان كل
معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سيذكره فذكر اولا
ان كل معقول فمن شان مهيته ان يقارن معقولا آخر وبينه من وجهين
احدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شانه مقارنة الغير
لامتنع ان يعقل مع الغير والثاني ان كونه معقولا هو كونه مقارنا
للعاقل قوله فان كان مما تقدم بيانه فلا مانع له من حقيقة ان يقارن
المعنى المعقول قوله هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى
ان كان معقول قائم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارنه معنى معقول
وسبب الاحتياج الى الشرط ما سيذكره في الفصل الثاني لهذا الفصل قوله اللهم

الا ان یکون ذاته ممنوة فی الوجود بمقارنة امور مانعة من ذلک من مادة او شئ
آخر ان کان **اقول** قد ثبت فیما مضی ان مقارنة المادة ولواحقها مانعة عن
کون الشئ معقولا فانه انما یصیر معقولا بتجریده منها فکل شئ یکون فی الوجود
ممنوا بمقارنة المادة ولواحقها وان کان قائما بذاته کالجسم فهو خارج
عن الحکم المذکور یقال منوت الشئ او منیته ای ابتلیته وقوله او شئ اخر
ان کان یمکن ان یحمل علی الصورة المعقولة المجردة فانها لا یعقل اذا کانت
قائمة بعاقل آخر وان کانت تعقل اذا کانت قائمة بذواتها **قوله**
فان کانت حقیقة مسلمة لم یمنع علیها مقارنة الصورة العقلیة ایاها فکانت
قابلة لها بالامکان وفی ضمن ذلک امکان عقله لذاته **اقول** ای
ان کانت حقیقة مسلمة لذاته غیر قائمة بغیره لم یمتنع علی تلک الحقیقة
بحسب ذاتها ان یقارنها الصورة العقلیة فکانت عاقلة لتلک الصورة بالامکان
فان معنی التعقل هو حصول الصورة العقلیة عندها ففی ضمن ذلک امکان
عقله لذاته لان تعقل غیره یستلزم تعقل کونه متعقلا له بالقوة
او هو یتضمن تعقله لذاته وتقدیر الکلام وفی ضمن ما یلزم ذلک امکان
عقله لذاته فثبت اذن ان کل معقول قائم بذاته عاقل لغیره ولذاته
بالامکان وقد ثبت من الحکم الاول ان کل عاقل لشئ فهو معقول
بذاته قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بیان ان کل مجرد
فانه یمکن ان یکون عاقلا لان کان العام وبیانه ان کل مجرد
ان امکن ان یعقل غیره امکن ان یعقل ذاته لکنه امکن ان یعقل غیره بیان الشرطیة
ان کل من تعقل شیئا فیمکنه ان یعقل تعقله لذلک الشئ وکل من
امکنه ذلک امکنه ان یعقل ذاته وبیان صدق المقدم ان کل
مجرد یصح ان یکون معقولا مع غیره وکل ما هو کذلک یصح ان یقارن
غیره فان کل مجرد یصح ان یقارن وصحة هذه المقارنة لا یتوقف
علی حصول المجرد فی جوهر العاقل لان حصوله فیه نفس المقارنة فتوقف
صحة المقارنة علی حصول المجرد فیه نوقف صحة الشئ علی وجوده

المتأخر عنها فاذن المجرد سواء وجد فی العقل او فی الخارج یلزمه صحة مقارنة الغیر ولا معنی للتعقل الا المقارنة فاذن کل مجرد یصح ان یعقل غیره واقول انه ان اراد ان یجعل المذکورین فی هذا الفصل حکما واحدا لجعل الحجة استثنائیة وجعل الاول بیان الشرطیة والثانی بیان الاستثناء والاظهر ما قدمناه ثم اعترض علی قوله کل مجرد یصح ان یعقل غیره بان قال اما قولکم کل مجرد یصح ان یکون معقولا لیس ببدیهی فهو محتاج الی برهان خصوصا مع اعترافکم بان حقیقة الباری تعالی وحقائق العقول بل القوی البسیطة غیر معقولة للبشر والجواب عنه ان الحکم بان کل مجرد یصح ان یکون معقولا لیس مما ذکر الشیخ فی هذا الفصل بل هو مذکور فی الفصل الذی ذکر فیه احوال الادراکات الحسیة والخیالیة والعقلیة وقد مر الکلام فیه فایراد الاعتراض فیه ههنا علیه غیر مناسب وکون ذات الباری تعالی وذوات العقول غیر معقولة بالقیاس الینا لا یقتضی تعقلها فی نفوسها ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان ما یصح ان یعقل وحده یصح ان یعقل شیئا تعقلها وکیف یحکم بامتناع ذلک من یکون ظاهر مذهبه ان العلم بالشئ والعلم بغیره لا یجتمعان والجواب ان تعقل کل موجود یمتنع ان ینفک من صحة الحکم علیه بالوجود والوحدة وما یجری مجراها من الامور العامة ولذلک حکم بعضهم بان التصور لا یعری عن تصدیق ما والحکم لشئ علی شئ یقتضی مقارنتها فی الذهن فاذن لا شئ یصح ان یعقل وحده الا ویصح ان یعقل مع غیره ثم قال وان سلمنا فلا بد من دلیل علی ان کل مجرد فانه یصح ان یعقل مع کل ما عداه حتی یفرع علیه ان کل مجرد فانه یصح ان یعقل الاشیاء والجواب ان المطلوب اثبات العاقلیة لکل ما یفرض مجردا ویکفی فیه صحة مقارنته لمعقول واحد واما اثبات صحة تعقل کل الاشیاء لکل مجرد فشئ لم یدعه الشیخ ههنا ولیس فی تقریر کلامه الیه حاجة ثم قال ولئن سلمناه فلم قلتم ان صحة المقارنة یکون فی الخارج ولم لا یجوز ان یکون مشروطة بان یکون فی النفس قوله لو توقف

صحة المقارنة على حصول المجرد فی النفس لزم تأخر صحة الشئ عن وجود مغالطة فان
المقارنة جنس تحته ثلثة انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة احد الحالين
للآخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شئ صحة الحكم لسائر الانواع
عليه فان العرض يصح ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس
وكذلك الصورة وباقی الجواهر وبالعكس قال فاذا اثبت ذلك كان توقف
صحة مقارنة المجرد لغيره ای مقارنة الحالين على حصول المجرد فی العاقل الذی
هو مقارنة الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع آخر ولا يلزم
منه محال وينقض بان لا يكون احدهما متوقفا على الآخر لكن
لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث الذی لا يتصور
تعقل المجرد الا به والجواب ان حصول نوع من المقارنة كاف فی الدلالة على
صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الجهة المشترك وهی كافية
فی تقرير الحجة ثم قال ولئن سلمنا ان هذه الانواع متساوية لكن لا يلزم
من صحة حكم على مهية عند كونها فی الذهن صحته عليها فی الخارج فان
الانسان الذهنی يحتاج الى موضوع بخلاف الخارجی والخارجی حساس متحرك
بخلاف الذهنی والجواب ان اعتبار حصول الانسان فی الذهن من حيث هو
مهية الانسان غير اعتبار حصوله فی الذهن من حيث هو صورة ذهنية
كما مر بيانه فان الاول هو تعقل الانسان والثانی هو الصورة المتعقلة
للانسان وهی محتاجة الى تعقل مثل الاول والعقل اذا حكم على الانسان
باعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان فی
الخارجی بل حكم على الذهنی وحده وهنا لم يحكم بصحة مقارنة
المجردة لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث مهية
ثم قال ولئن سلمنا الصحة فی الخارج فلم لا يجوز ان يكون فی الخارج مانع
من وجود الحكم كما ان الحيوانية التی فی الانسان يصح عليها من حيث
الحيوانية التی فی الانسان يصح عليها من حيث الحيوانية فنقول فصل الفرس
الا ان فصل الانسان منعها عن ذلك والجواب عنه ما يورد الشيخ

فی فصل مفرد **وھم و تنبیه** او لعلک تقول ان الصورة المادیة فی القوام اذا جردت فی العقل زال عنها المعنی المانع فما بالها لا ینبت الیها انها تعقل **اقول** قد تبین من قبل ان المانع من کون الشئ معقولا ھو اقترانه بالمادة والمجردة عنها بذاته معقول بذاته والمقترن بها یصیر بتجرید العقل ایاه معقولا و تبین ان التعقل لا یحصل الا بمقارنة العاقل للمعقول فاورد فی ھذا الفصل سؤال عن الصور المادیة التی جردها العقل و صارت معقولة انها اذا قارنت صورا اخری معقولة فلم لا تصیر عاقلة لها مع ان المانع زائل والمقارنة حاصلة و بالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضیة لانه تراجع المذکور فی الفصل المتقدم **قوله** فجوابک لانها لیست مستقلة بقوامها فاعلة لما یحلها من المعانی المعقولة بل انما یقارنها معان معقولة یرتسم بها لا ھی بل لقابلهما جمیعا فلیس احدهما اولی بان یکون مرتسما بالاخر من الاخر به و مقارنتها غیر مقارنة الصورة والمتصور له و اما وجودها فی الخارج فمادی لکن المعنی الذی کلامنا فیه جوهر مستقل بقوامه علی حسب ما فرضناه اذا قارنه معقول کان له بالامکان جعله متصورا **اقول** والجواب ان تلک الصورة لما لم یکن فی العقل مستقلة بقوامها قابلة لغیرها من المعانی المعقولة لم یکن المعقولات حاصلة فیها بل کانت حاصلة معها فی شئ آخر و لیس واحد من الصورتین الحاصلتین فی شئ واحد اقبل للاخر اولی من الاخر لقبوله فلو کان کل واحد منهما قابلا للاخر لکان کل منهما قابلا لنفسه وھو محال و لما لم یکن واحد منهما قابلا للاخر فلا واحد منهما بحاصل للاخر والتعقل ھو حصول المعقول فی العاقل فاذن لا واحد منهما بعاقل للاخر بل قبل لهما ھو الشئ المتصور بهما لانهما حاصلان فیه و اما وجود تلک الصورة فی خارج العقل فمادی غیر مجرد والمادة مانعة من کونها معقولة فضلا عن کونها عاقلة فاذن لا یمکن ان یکون تلک الصور عاقلة فی حال من الاحوال لکن المعنی الذی کلامنا فیه ای الشئ العاقل ھو جوهر مستقل بقوامه علی حسب ما فرضناه اذا قارنه

معنی معقول صار قابلا له فکان له بالامکان العام ان یصیر به وتعقله فاذن الاستقلال بالقوام شرط فی کون الشئ عاقلا وظهر من ذلک ان کل عاقل معقول ولیس کل معقول عاقلا واعترض الفاضل الشارح بان الصور المعقولة الحالة فی شئ واحد لا یمکن ان یکون متماثلة لامتناع جمیع الاسود المتماثلة ولانها صور الاشیاء یختلف بالمهیات فاذن هی مختلفة وحینئذ یمکن ان یکون بعضها اولی بالمحلیة وبعضها بالحالیة الا ترى ان الحرکة لما خالفت البطوء بالمهیة صارت بالمحلیة اولی والجواب ان یکون احد الشیئین بالمحلیة اولی من الآخر یقتضی اختلافهما بالمهیة ما عکس هذا الحکم فغیر واجب والحرکة لیست محلا للبطوء لاختلاف مهیتها والا لکانت محلا للسواد ایضا بل کان البطوء ایضا محلا لها انما هی محل للبطوء لکونه هیئة لها وکونها متصفة بها وههنا لا یمکن ان یقال احد المعقولین مع تساویهما فالنسبة الی المحل هیئة وصفة للاخرى وکیف وکل واحد منهما یوجد لا مع الآخر بحسب مهیة وبحسب معقولا فاذن لیس احدهما بالمحلیة اولی من الآخر ثم قال ولئن سلمنا ولکن ذلک اعتراف بان مقارنة الصورة لمحلها وللحال معها غیر مقارنتها للحال فیها لان الاولین حاصلان والثالث ممتنع وفیه اعتراف بان الاولین لا یقتضیان کون المقارن عاقلا والا یلزم من صحتهما صحة القسم الثالث فی الخارج الذی هو المقتضی لکونه عاقلا والجواب انه لم یستدل بصحة القسمین الاولین علی صحة الثالث بل استدل من صحتهما علی صحة المقارنة المطلقة التی هی معنی لیشترک الجمیع فیه فقط ثم بین ان احد الشیئین اللذین یصح مقارنتهما فی محل یقوم به اذا کان قائما بنفسه کان عاقلا للآخر وذلک لحصول الآخر فیه واستدل علی الجزء المشترک من القسم الثالث بالقسمین الاولین وعلی الجزء الخاص به بالفرق والی ذلک اشار بقوله لکن المعنی الذی کلامنا فیه جوهر مستقل بقبوله علی حسب ما فرضناه واعلم انه لم یحکم بامتناع القبول علی کل ما لا یکون مستقلا مطلقا بل حکم بذلک علی احد شیئین

لا اختصاص له بالقابلية ولا للآخر بالمقبولية والا فالقوى الحيوانية عند كونها مدركة لما يحل معها في محلها واعترض ايضاً على قوله كان له بالامكان جعله منصوراً اياه اعتراف بان تصور العاقل للمعقول امر وراء المقارنة وعند ذلك يسقط اصل الدليل والجواب ان المعنى المعقول قد يقارن للجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهيولاني غير مجرد بل معنى الغواشي الغريبة ثم انه يصير مجرداً بحسب مدادات ما لذلك الجوهر ويصير الجوهر بتجرده عقلا بالملكة وانما يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص فحكم الشيخ بالامكان العام ليكون هذه الصورة ايضاً داخلة فيه ولا يلزم من ذلك مغائرة التعقل للمقارنة بل يلزم مغائرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة

وهم وتنبيه او لعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فله مانع من حيث شخصية التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة بعقله **قوله** لما استدل بصحة مقارنة مهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند كونها قائمة معها بقوة عاقلة يعقلها على صحة مقارنته اياها عند كونه قائمة بذاتها يوجه عليه الشك من وجهين احدهما ان يقال للمقارنة شرط لا يوجد الا عند القيام بالغير والثاني ان يقال لها مانع يوجد عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص وجوب المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت المهية عند ارتسامها في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران بها لم يحتمل لحوق شيء بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث شخصية التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة فان المرتسم فيه هو نفس المهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تعقلا بامر خارجي وقد مر الفرق بينهما والاشخاص انما ينفصل عن المهية النوعية بزوائد ينضاف اليها ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيتها التي يلحقها اعتبار كونها صورة عقلية لكونه بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود

والفاضل الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين اوردهما جميعاً **قوله** فيكون جوابك
تقرير الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازماً للمهية النوعية
غير منفك عنها حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما ان يكون
لازماً بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط و القسم الثانی ينقسم
الى ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم
الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة لازما للمهية فيقتضى كونها مستعدة
للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة او بذاتها وعلى هذا التقدير
يكون الشك ساقطاً واما القسم الاول من اقسام الثانی وهو ان يكون
حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فباطل
لان الشئ يجب ان يستعد اولا بصفة ثم يحصل له تلك الصفة ويستعد معها
لحصولها اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة
الحاصلة كالاستعدادات للمعقولات الثانية فى الذى يحصل بعد حصول
المعقولات الاول واما القسم الثانی فيها وهو ان يكون حصول الاستعداد
بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد
لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد قبل
وجود المقارنة فيقتضى فى هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد بحسب
المهية كما كان فى القسم الاول وذلك لان المهية قبل المقارنة انما يكون
مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك شئ يفيدها
الاستعداد غير ذاتها وح يسقط الشك ولنرجع الى المتن فنقول **قوله**

ان هذا الاستعداد لتلك المهية ان كان من لوازم المهية كيف كان
فقد سقط الشك تشككك **اقول** اشارة الى القسم من القسمين الاولين
معنى كيف كانت ان المهية سواء كانت فى العقل او فى الخارج **وقوله**
وان كان انما مكتسبه عند الارتسام فى العقل **اقول** اشارة الى القسم
المنقسم الى الاقسام الثلثة والارتسام فى العقل وان لم يكن بانفراده مقارنة معقولين
حالين فى محل لكنه مقارنة حال لمحل هما معقولان فهو ايضا مقارنة للمهية

المعقول وقوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول
الاكتساب له اقول اشارة الى القسم الاول من الثلثة والفاء فی قوله
فيكون يقتضی العطف على قوله يكتسبه والمعنى ان المهية ان كانت انما يكتسب
الاستعداد عند الارتسام فی العقل الذی هو للمقارنة فكان حصول الاستعداد
المستفاد مع حصول الاكتساب له وقوله فيكون لم يكن استعداد الشیء
حتی حصل فاستعد له اقول اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء فی قوله
فيكون لجواب الشرط المذكور فی قوله وان كان انما يكتسبه والفاضل
الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب
جوابا للشرط وبيان الفساد القسم الثانی من القسمين الاولين فتحير لذلك
فی تفسير الفاظ الكتاب وقدر احتمالين ثم زيفهما وترك المتن غير مفسر
قوله اولم يكن استعداد الشیء وقد كان ذلك الشیء وحدث اقول اشارة
الى القسم الثانی من الثلثة وبيان فساده وكان فی قوله وقد كان تامة
يعنی حصل قوله وهذا كله محال تصريح بفساد القسمين المذكورين والغرض انتاج
القسم الثالث الباقی من الثلثة فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة
فهو للمهية اشارة الى القسم الثالث من الثلثة وبيان انه راجع الى كون
الاستعداد لازما للمهية وقوله بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض
ما يقارن يتلو المقارنة الاولى اقول اشارة الى ما ذكرناه من كون
الاستعداد لصفة اخری غير الحاصل وههنا قد تم الجواب قوله وكذلك
فاعلم ان لمهية المعنى الجنسی استعداد لكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلمانع
لطول الكلام فيه فكيف فی المعنى المحقق النوعی اقول هو جواب لشك آخر
تقريره ان يقال المعنى المشترك الجنسی كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا للفصل كالناطق
لم يكن مستعد المقارنة فصل آخر كالصهال واذا جاز ذلك فلم يجوز ان يكون
المهية المعقولة عند كونها قائمة بذاته غير مستعدة للمقارنة وان كانت عند
كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب ان المعنى الجنسی من حيث
طبيعته الجنسية مستعدة لكل واحد واحد من الفصول التی يقارنه مقارنة

مقوم لوجوده محصل لانيته فان لم يكن لبعضها كالصهال مثال اخرج الى الفعل فلوجود مانع كالنا طق سبقة فقوم المعنى الجنسي وحصله نوعاً آخر وآخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول فزال ذلك الاستعداد بوجود هذا المانع لامع كونه على طبيعة الجنسية بل بعد زواله عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول ما دامت طبيعته الجنسية باقية واذا كان حال الجنس الذى لا يتحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة فى كونها مستعدة لمقارنة اعراض يلحقها لحوق شئ غير محتاج اليه اى يكون الانواع باقتضاء الاستعداد لمقارنتها ما دامت على طبائعها النوعية اولى من الاجناس ولما كانت المهية المعقولة التى نحن فى قصتها نوعية محصلة غنية عن مقارنة سائر المعقولات فهى باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات فى جميع الاحوال اولى من غيرها تنبيه انك اذا حصلت ما اصلته لك علمت ان كل شئ من شانه ان يصير صورة معقولة وهو قائم بالذات فانه من شانه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته هذا ظاهر وهو تذكير لما بينه فى الفصول المتقدمة وكلما من شانه ان يجب له ما من شانه ثم يكون من شانه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغيير والتبديل اقول قد تبين فيما مضى ان المهيات المعقولة انما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها فما كان منها مجرداً بنفسه وباحوال نفسه لا بتجريد العقل اياه كالعقول المفارقة وما قبلها كان من شانه ان يجب له ما من شانه لان المقتضى لما من شانه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك مانع وما يقتضيه ذات الشئ ولا يمنعه مانع يكون لا محالة واجبا ما دامت الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير ويتبدل فاذن يجب ان يكون ما هو هكذا معقولا عاقلا لذاته ولما يصح ان يكون معقولا وما كان مجرداً بنفسه غير مجرد باحوال نفسه كالنفوس المفارقة

بالذات التي هي اهم افعالها بالتصرف في الماديات لا يكون من شانه ان يحتجب
له ما من شانه توقف ما من شانه على غيره بل يحتجب من ذلك ما يكون
مستجمعة لاسبابه ويمتنع ما يفوته بعضها وقد تم الكلام في ادراك النفس
ويبقى الكلام في تحريكها **تكملة** النمط بذكر الحركات عن النفس **تنبيه** لعلك
الآن تشتهي ان تسمع كلاما في القوى النفسانية التي يصدر عنها اعمال وحركات
فا يكن هذه الفصول من هذا القبيل معنا دنظاه **اشارة** اما حركات حفظ البدن
وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذاء **اقول** يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة
الى النفس النباتية التي يفعل افعالا مختلفة من غير ارادة والى القوى التي هي مباد
تلك الافعال وهي التي تسميها الاطباء قوى طبيعية واعلم ان النفوس انما يفيض
على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه
كما مر ولابد في الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع وينبعث ايضا من
كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحيوة يكون آلة لها في افعالها ومادة لقواها
وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان تقبلان على تحليل الرطوبات الموجودة
في البدن المركب وتعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فذلك
لو لا شئ يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد الممتزج
لاتصال النفس به فيفسد التركيب فالعناية الالهية جعلت النفس ذات
قوة تجد ما يشبه بدنها المركب بالقوة وتحيله الى ان يشبهه بالفعل فتضيفه
اليه بدلا عما يتحلل وهي قوة لا يخلو ذات نفس ارضية عنها ولما كانت
الاسطقسات متداعية الى الانفكاك لم يكن من شان القوى الجسمانية
ان تحفظها على الالتيام ابدا كما سيأتي بيانه وكانت العناية الالهية مستبقية
للصبائع النوعية دائما فقدر بقاؤها بتلاحق الاشخاص اما فيما لم يتعذر
اجتماع اجزائه لبعده عن الاعتدال ولسعة عرض مزاجه فعلى سبيل
التوالد واما فيما يتعذر ذلك فيه منه ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل
التوالد وجعلت نفس الآخر ذات قوة تختزل من المادة التي تحصلها الغاذية
ما يجعلها مادة شخص آخر من نوعه ولما كانت المادة المختزلة للتوليد لا محالة

اقل من المقدار الواجب لشخص كامل ذي محجوزلة من شخص جعلت النفس المدبرة لها ذات قوة يضيف من المادة التي يحصلها الغاذية شيئاً فشيئاً الى المادة المحتاج فيزيدها مقدارها في الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذن النفوس النباتية النامية انما يكون ذات ثلث قوى يتحفظ بها الشخص اذا كان كاملا وتكمله معه ذلك اذا كان ناقصا ويستبقى لنوع بتوليد مثله وهي المسماة بالغاذية والمنمية والمولدة للمثل فظهر من ذلك ان افعال جميع هذه القوى انما يتم بتصرفات مادة الغذاء **قوله** لتخال الذي المشابهة بسبب المبدل ما يتحلل اشارة الى غاية فعل الغاذية **قوله** ويكون ... ذلك زيادة في الاقطار على تناسب مقصود محفوظ في اجزاء المغتذى في الاقطار بسبب بها الخلق اشارة الى غاية فعل المنمية **قوله** لينفرز من ذلك فضل يصلح لمادة ومبدأ الشخص آخر اشارة الى غاية فعل المولدة **قوله** والغاذية افعال الثلثة قوى **اقول** اشارة الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود القوى اوليها الغاذية ويخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة للجذب الى ان تهضمه الهاضمة المهيئة والدافعة للثقل اشارة الى تقديمها الغاذية على النامية لتقدم فعلها على افعالها والى خوادمها الاربع بحسب الافعال الاربعة على الترتيب الذي ذكره **قوله**

والثانية القوة المنمية الى كمال النشو **اقول** لما كان الانماء والتوليد معا محوجين الى كثرة المادة المعد تحصيلها والتصرف فيها وكان الانماء اهم لانه متعلق بكمال الشخص وانما احتيج الى توليد المثل لكون الشخص معرضا للفناء فجعل الانماء متقدما على التوليد بعض التقدم والغاذية يخدم هذه القوة في تحصيل المادة **قوله** فان الانماء غير الاسمان **اقول** النمو والسمن يشتركان في شئ واحد وهو الازدياد الطبيعي للبدن بانفياد مادة الغذاء اليه ويفترقان باشياء منها التناسب في الاقطار ومنها طلب غاية مايقصدها الطبع وبها الاختصاص بوقت معين فالنمو يختص بجميعها والسمن يخالفه احيانا فيها ويوافقه احيانا والذبول يقابل النمو والهزال يقابل السمن **قوله** والثالثة القوة المولدة للمثل وتنبعث بعد

فعل القوتين مستلزمة لهما اقول هذه القوة تنقسم الى نوعين معدة ومميزة
والمولدة تنقسم الى نوع عن محصلة البذر ومفصلة له الى الاجزاء المختلفة
للاعضاء ... متخيراً او بالقياس الى التي تغيراً تغذاء الغاذية
والغاذية وامه نسبة يخدمان ... قوله لكن ... اقول
الغاذية ... صغر
الاجزاء ... العذاء ...
وزيادة الحاجة ... الصالحة ...
الغريزية فيصير ... مساوٍ ... وحينئذ النمية قوله حتى تنتهي
المولدة ملازمة تنهض ايضاً اقول ... القرب ...
فتقوى المولدة ... حيناً يقال ... الرجل ...
وكسره ... اي حيناً ... ثم اذا عجزت الغاذية ...
لم يفضل ... المولدة ... او انحراف المزاج بسبب الانحطاط ...
المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة ايضاً قوله ويبقى غاذية ... الى
يحين فيها الاجل اقول اما حلول الاجل عند عجزها عن ايراد البدل ... الاجزاء
وانحراف المزاج عن الاعتدال لانطفاء الحرارة الغريزية ... عن ... وحصول
ما يضادها اشارة واما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية اقول يريد
ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التي تفعل افعالاً مختلفة بارادة
والى مباديها والحركة الاختيارية هي التي يصدر عن شيء يقدر على الفعل والترك
ويتساوى نسبتهما اليه بحسب ارادة يرجح احدهما وانما قال هذه الحركات اشد
نفسانية لانها في النفس الارضية يصدر عما يصدر عنه الافعال النباتية
من غير عكس واعلم ان لهذه الحركات مبادي اربعة مترتبة ابعدها
عن الحركات هو القوى المدركة وهي الخيال او الوهم في الحيوان والعقل العملي
بتوسطهما في الانسان وتليها قوة الشوق فانها تنبعث عن القوى المدركة و
تنبعث الى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملائمة في الشيء اللذيذ
او النافع ادراكاً مطابقاً او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع

وغلبة انما ينبعث عن ادراك منافاة فى الشئ المكروه او الضار وسمى غضبا
ومغايرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة كما ان الرئيس فى القوى المدركة
الحيوانية هو الوهم فالرئيس فى القوى المحركة هو هذه القوة ويليها الاجماع
وهو العزم الذى يجزم بعد التردد فى الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة
ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول مالا يشتهيه وكارها
لتناول ما يشتهيه وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفى الفعل والترك
اللذين يتساويان نسبتهما الى القادر عليهما ويليها القوة المنبثة فى مبادى
العضل المحركة للاعضاء ويدل على مغايرتها لسائر المبادى كون الانسان
المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير
مشتاق ولا عازم وهى مبادى القريبة للحركات وفعلها تشنيج الاعضاء وارسالها
ويتساوى الفعل والترك بالنسبة اليها **قوله** ولها مبدأ عازم يجمع
اشارة الى اجماع المذكور مذعنا ومنفعلا عن خيال او وهم او عقل اشارة
الى المبادى البعيدة تنبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار او قوة شهوانية
جالبة للضرورى او النافع الحيوانيين اشارة الى قوة الشوق المتوسطة بين القوى
المدركة والاجماع فيطيعه ذلك ما انبث فى العضل من القوى المحركة الخادمة لذلك
الامرة **قوله** اشارة الى المبادى القريبة المذكورة وقوله فيطيعه تلك اشارة
الى ان هذه القوى انما يطيع الاجماع وتلك الامرة اشارة الى المبادى المتقدمة لهذه القوى
فان الحركة بالحقيقة هى هذه والباقية امرة ولما ذكر كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة
وكون الفوقى متبعة للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب ونحن ذكرناه الاجماع الى الشوق
قوله اشارة الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير فان حركته من الحركات النفسانية
دون الطبيعية وان كان لحركته ارادة بميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا
بحركته وضعا ما بالطبع فى موضعه وهو تارك له هارب عنه بالطبع ومن المحال ان يكون
المطلوب بالطبع متروكا بالطبع والمهروب منه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون
ذلك فى الارادة لتعرض ما يوجب اختلاف الهيئات فقد بان ان حركته نفسانية
ارادية **قوله** يريد بين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن

طبيعة والنفس الفلكية هي التي يصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة والطبيعة هي التي يصدر عنها افعال غير مختلفة من غير ارادة والفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها وعادم الارادة لا يطلب شيئا يتركه وواحد هاربا بما يفعل كذلك لخصوص عرض موجب لذلك الاختلاف ولما كان المستديرة طالبة لحدود واوضاع تاركها وهاربة عن حدود واوضاع يطلبها لم يكن ان يكون طبيعية فاذا هي نفسانية وانما لم يحتمل ان يكون قسرية لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير يطبعها على لا عن سبب خارج عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهرة **مقدمة** المعنى الحسي الى مثله يتجه الارادة الحسية والمعنى العقلي الى مثله يتجه الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثير غير محصورة فهو عقلي سواء كان معتبر الواحد شخصي كقولك ولد آدم او غير معتبر كقولك الانسان **اقول** هذه مقدمة لاثبات النفوس الملكية وتشتمل على حكمين احدهما ان الارادة التي يطلب معنى حسيا كلقاء زيد مثلا هذه اللقية مثلا ارادة حسية اي متعلقة بجزئي محسوس والارادة التي يطلب معنى عقليا كلقاء الحبيب مطلقا مثلا ارادة عقلية اي متعلقة بشئ معقول فالارادة اما حسية او عقلية والثاني ان المعنى الذي يحمل على كثير غير محصور سواء كان معتبر الوحدة شخصي كولد آدم او لم يكن كالانسان فهو معنى عقلي ولا يضره في كونه عقليا تقييده بالشخص وانما قيده بقوله غير محصور لان المعنى الذي يطلق على كثير بين ربما يكون جزئيا كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس اشارة الى عدة معينين من الناس المتعينين في الحكما ان ظاهر ان **اشارة** حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة وانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها **اقول** يريد بيان ان النفس الفلكية التي تصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية وانما خص الجسم الاول بالذكر لانه في النمط الثاني اقام البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع سائر انواع الحركات عليه لم يتعرض لسائر الافلاك فنقول ان الحركة لا يمكن ان تقتضيها الذات انها حركة قار الذات بحسب طبيعة او ارادة او غير ذلك لان مقتضى الشئ يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شئ له قرار فالحركة القار انما يقتضيها لا لذاتها بل لشئ آخر يحصل بها فيكون ما يقتضيه الغرض المتحرك هو ذلك الشئ لا الحركة

فاذن الحركة ليست هي من الكمالات المطلوبة لذاتها وقولهم في تعريف الحركة انها كمال مبدأ اولها بالقوة من حيث هو بالقوة لا ينا قض لما ذكرناه لان معنى كماليتها المنسوبة الى الاول هو تاديتها الى الكمال الثاني فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا فنقول قد ذكرنا ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليس من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة **قوله** والمبدأ الاولى لها الا الوضع وليس بمعين موجود بل فرضي ولا بمعين فرضي تقف عنده بل معين كلي فتلك ارادة عقلية **اقول** غاية الحركة اما اين معين او وضع معين او كيف او كم كذلك والارادة انما يطلب شيئا يكون حصوله اولى لها من لاحصوله ولما كانت اصناف الحركات ممتنعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكرنا في نمط الثاني فليس الاولى لارادته الا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلا للطالب حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذي يطلبه تلك الارادة ليس بمعين موجود بل معين مفروض تفرضه الارادة ويتجه اليه بالحركة والتعين لا ينافي الكلية لان كل واحد من كل كلي فله مع كليته تعين يمتاز به عن سائر آحاد ذلك الكلي فاذن المعين المفروض لا يجب ان يكون جزئيا بل هو اما جزئي واما كلي اما الجزئي فاذا حصل وقفت الحركة الجزئية المتوجهة اليه عنده ولكن حركة الجسم الاول التي هي علة لوجود الزمان يمتنع ان يقف فاذن مطلوب ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلي وتقييده بالجسم الجزئي الواحد لا يضر كليته كما مر في المقدمة وايضا الارادة المتوجهة الى مراد كلي عقلية على ما مر ايضا في المقدمة فاذن الارادة التي هي مبدأ للحركة الوضعية عقلية **قوله** وتحت هذا سر **اقول** الظاهر من مذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته وان الجوهر المجرد عن مادته الذي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك والشيخ قد استدل بما ذكره على ان المباشر للحركة ذو ارادة عقلية وقد تقرر فيما مضى ان القوى الجسمانية ليس من شانها ان تعقل وان العقول التي من شانها ان يجب لها من شانها ليس من شانها ان يباشر التحريك فاذن وجب ان يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الانسانية من شانها ان تعقل ويباشر التحريك ليكون ذا ارادة عقلية وليصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفة للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به

واشار الى ذلك بقوله وتحت هذا سر والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ تكلم فى هذه المسئلة
فى هذا الكتاب فى اربعة مواضع وذكر فى جميعها ان ههنا سرا لكنه لم يفصل القول فيه
الا فى الموضع الرابع فالاول فى هذا الموضع والثانى فى آخر الفصل العاشر من النمط السادس
حيث قال واما النفس السماء فهو صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية متعلق بها
لينال ضربا من الاستكمال ان كان فيه سر والثالث فى الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حيث
تكلم فى كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر
واضح خفى والرابع فى الفصل التاسع من النمط العاشر فانه قال هناك ثم ان كان ما يلوح ضرب
من النظر مستورا الا على الراسخين فى الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التى لها
كالمبادى نفوسا ناطقة غير منطبعة فى موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا
ففى هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر **تنبيه** الراى الكلى لا ينبعث منه شئ
مخصوص جزئى فانه لا يتخصص بجزئى منه دون جزئى آخر الا بسبب مخصص لا محالة يقترن
به ليس هو وحده **اقول** يريد ان يبين ان النفس الفلكية التى هى ذات ارادة عقلية
هى ايضا ذات ارادة جزئية فالشارح الفاضل جعل مبدأ الارادة الكلية نفسا مجردة
ومبدأ الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك شئ لم يذهب اليه ذاهب قبله فان
الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعنى ذاتين متباينتين هو آلة لهما معا بل مذهب
الشيخ هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة يفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم
بها وهى تدرك المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بوسطة
تلك الصورة التى هى باعتبار تحريكها قوة وباعتبار آخر صورة كما فى نفوسنا وابداننا
بعينها على ما صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل من النمط العاشر فلنرجع الى المتن فقوله
الرأى الكلى لا ينبعث منه شئ مخصوص جزئى حكم كلى وباقى كلامه هو البرهان عليه
وقوله الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات
فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغى ان يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغى
ان يبذل الا مع الشعور بهذا الدرهم **قوله** والمريد من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء
انما يريده ويتخيل له غذاء جزئى فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية وهناك يطلب الغذاء
بحركته وانما يتخيل له على الجهة الجزئية وان كان لو حصل له شخص آخر بدله لم يكرهه بل قد

مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنده **اقول** هذا ازالة شك يرد على ما ذكره وهو ان يقال الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقا لا تناول غذاء بعينه وذلك كالذي يتناول اى غذاء وجده فارادته تلك كلية لانها نحو مراد كلى ثم انه اذا احضر غذاء ما جزئيا تناوله وذلك يدل على صدور الفعل الجزئى عن الارادة الكلية فازال هذا الشك بان قال المبدأ الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء والحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا يتذكر كما احس به لانه لا يعقل الكليات مجردة ثم انه ينبعث من ذلك التخيل شوق جزئى الى ذلك الغذاء التى يذكره فيعزم على طلبه ويتحرك فى الطلب فان وجد غذاء آخر غيره بالتخصص قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو وهو امر يرجع الى الغذاء لا الى الحيوان وارادته وذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلى متمثلا عنده **قوله** وكذلك فى قطع المسافة تخيل لحدود جزئية اياها يقصد وربما كان ذلك التخيل مقطوعا وربما كان متجددا لحدود نحو ما تجد والحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع التخصيص والجزئية فى التخيل كما لا يمنع فى الحركة **اقول** لما فرغ عن بيان الحكم الذى كون ذكر المقصود منه وهو لا لاستناد بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجوه الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر ان المسافة تشتمل لا محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية ينجزى المسافة بها الى اجزائها الجزئية فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك الحدود واحدا بعد واحد وينبعث عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة التى انفصل بذلك الحد فيصير تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ثم الحال لا يخلوا اما ان ينقطع التخيل فينقطع الارادة والحركة فيقف المتحرك او لا ينقطع بل يتصل التخيلات متجددة على التوالى حسب اتصال المسافة ويتصل الارادات المنبعثة عنها فتستمر الحركة وكما ان استمرار الحركات لا يمنع تشخصيتها ولا يقتضى كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات على سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضى كونها كلية **قوله** ولمثل هذا ما يتخصص الارادة لشئ جزئى حتى يكون الارادة الكلية مقابلها مراد كلى ولا يجب له تخصص ما **اقول** لما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادة الجزئية مبادى الحركات الجزئية جعل الحكم كليا فى صدور سائر الافعال الجزئية عن الارادة الكلية وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة الكلية بشئ جزئى كما فى ذلك فان الارادة الكلية من حيث هى كلية يقتضى مرادا كليا ولا يوجب تخصصا

جزئيا فلا كان تحتاج فى ذلك الى انضياف امر جزئى اليه **قوله** ونحن ايضا فربما قضينا قضاء كليا من مقدمات كلية فيما يجب ان تفعل ثم اتبعناها قضاء جزئيا ينبعث منه شوق وارادة متعينان ضربا من التعين الوهمى فتنبعث القوة المحركة الى حركات جزئية تصير هى مرادة لاجل المراد الاول **اقول** هذا استشهاد بكيفية صدور حركاتنا عن اراداتنا الكلية وتاكيد لما ذكره فانا نتصور شيئاء كليا مثلا نتصور انه ينبغى ان يصدر عنا بذل الدرهم فهذا قضاء كلى حصلناها من مقدمات كلية هى قولنا ينبغى ان يصدر عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميل بذل الدرهم ثم اتبعناها قضاء جزئيا هو ان هذا الدرهم الذى فى يدى ينبغى ان ابذله فينبعث من هذا القضاء الجزئى شوق وارادة متعينان الى بذل هذا الدرهم فينبعث القوة المحركة على دفعه الى مستحق فصار هذا البذل بهذا الدرهم مرادا لاجل المراد الاول الذى هو صدور بذل الدرهم عنى واعترض الفاضل الشارح فقال ادراك الشئ الجزئى يقتضى نسبة بينه وبين المدرك والنسبة لا يتحقق الا بعد حصول المثل المنتسبين فادراك الشئ الجزئى تتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل فاعله اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث هو جزئى لزم الدور والجواب ان ادراك الجزئى قبل وجوده يتوقف على حصوله فى الخيال لا على حصوله فى الخارج وحصوله فى الخارج هو الذى يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه له فانه كما يكون حصول الجزئى فى الخارج مبدأ لحصوله فى الخيال فقد يكون حصوله فى الخيال ايضا مبدأ لحصوله فى الخارج ولا يلزم الدور ثم قال وايضا نعلم قطعا انا متى حاولنا فعل حركة فانا لا نحاول الا ايجاد الحركة من حيث هى حركة فى الموضع الفلانى فى الوقت الفلانى وذلك لا ينافى الكلية ولا نحاول الحركة المعينة من حيث هى معينة فانها غير حاصلة فكيف نقصدها وهذا الاستقراء يوجب القطع بان المؤثر فى الفعل الجزئى هو القصد الكلى وانه انما يتخصص ذلك الجزئى بسبب تخصص المحل والوقت والجواب ان تعين المتحرك والمسافة والزمان يقتضى

تشخصية الحركة كما اعترف به وبالجملة فقوله تخاول حركة جسم معين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني يشتمل على تناقض وايضا قوله انا نفصل الحركة الكلية في موضع ووقت معينين يناقض قوله الحركة يتخصص بتخصص المحل والوقت ثم اورد المعارضة بان الارادات الجزئية ايضا امور حادثة جزئية فلابد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول فتتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة للاحق كان ايضا محالا لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود والجواب ان الارادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى يتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الارادة لكون الجسم في حد ما من المسافة ما لم توجد لم يجب تحريك الجسم اليه واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريده لان ارادة الايجاد لا تتعلق بالموجود بل كان في حد آخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريده حال كونه في الحد الذي قبله فاذن تاخر كونه في الحد الذي يريده عن وجود الارادة لامر يرجع الى الجسم الذي هو القابل لا الى الارادة التي هي الفاعلة ومع وصوله الى الحد الذي يريده تفنى تلك الارادة ويتجدد غيرها فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة يتجدد مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة سببا لوصول متاخر عنها فتستمر الحركات والارادات استمرار شئ غير قار على سبيل تصرم وتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط ما يتم العلة بانضمامه اليها وهذا من غوامض هذا العلم ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة للاحق فلم لم يجز ان يكون الحركة السابقة علة للاحقة وبذلك تحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس والجواب ان الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس بل استدل باستدارة الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك قال في الحركة المستقيمة الطبيعية يكون كل حركة سابقة

سببا به يتم كون الطبيعة علة لوجود حركة اللاحقة من غير ان اثبت هذا ال
نفسا ثم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون سبب
التخصيص هو القابل وبيانه ان الفلك يقتضى بارادته الكلية حركة كلية
الا ان جرم الفلك فى كل وقت لما هو يقبل الا حركة خاصة [illegible] الرجوع
والسكون عليه تخصصت الحركة بسببه و [illegible]
من العقل الفعال مع ان نسبته الى الكل هو سواء [illegible]
والجواب ما مر وهو ان العلة القارة بانفرادها [illegible] ان يقتضى حركة [illegible]
واما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث الا عند حدوث [illegible]
ولا يكفى فيه وجود القابل وحده ثم قال ولئن سلمنا [illegible] لا يستقيم
على اصول لهم لانهم يقولون غرض النفس من التحريك [illegible]
والنفس المحركة لا تدرك العقل وان [illegible]
لا يحرك والجواب على مذهب المشائين ان النفس الجسمانية تدرك [illegible]
ادراكا غير مجرد بل مشوبا باللواحق المادية على نحو التوهم والتخيل
وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها
وتحرك الفلك بقوة منطبعة فى جسمه كنفوسنا وباقى اعتراضاته يخل
بما مر **وهم وتنبيه** اما الشئ الذى يتشوقه الجرم الاول فى حركته
الارادية فسنعد بيانه بعد ما نحن فيه الا انك يجب ان تعلم انه لن يتحرك
متحرك ارادى الا لطلب شئ ان يكون للطالب اولى واحسن من ان لا يكون
اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العبثى فان فيه ضربا خفيا من طلب
اللذة والساهى والنائم انما يفعل وهو يتخيل لذة ما او تبديل حال مملولة
او ازالة وصب ما فان النائم تخيل واعضائه ايضا قد تطيع تحريكه
عن تخيله لا سيما فى حالة يكون بين النوم واليقظة او فى الشئ الضرورى كالتنفس او
فى الشئ الذى يصير كالضرورى كمن يرى فى منامه شيئا مخيفا جدا او حبيبا جدا فربما انزعج
للهرب او للطلب واعلم ان التخيل شئ والشعور بالتخيل انه هو ذا
يتخيل شئ وانحفاظ ذلك الشعور فى الذكر شئ وليس يجب

ان يعكس وجود التخيل لاجل فقد احد الاخرين اقول قد ذكر ههنا ان الحركة الفلكية
لا تراد لذاتها بل تراد لحصول وضع كلي وكما ان حصول الوضع الكلي ليس ايضا لذاته مرادا
بل انما يراد لشئ آخر وكان من الواجب ان يبين الشئ الذي هو لذاته غاية هذه
الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصودا على اثبات النفوس وافعالها وكان
النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه اولى فوعد بيانه
هناك وانما وقع ذكر الوضع الكلي ههنا ايضا بالعرض وذلك لانه
احتاج الى ذلك في الاستدلال على وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الواجب
عليك في هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك الارادي لا يتحرك الا لطلب شئ
يعني وجوده اولى من عدمه وهو غرض له مشعور به على الاجمال ليميز بين الحركة الصادرة
عن النفس والصادرة عن الطبيعة وليميز ايضا بين الافعال النفسانية والافعال
العقلية على ما يجئ بيانه في النمط السادس ثم ذكر ان الشعور باولوية
المطلوب قد تقع على وجوه فانه قد يكون حقيقيا وقد يكون ظنيا
وقد يكون تخيليا وذكر كان ارادية خفية الغايات كحركة
العابث والساهي والنائم فان منكري وجوب استناد هذه الحركة
الى غاية مشعور بها يتمسكون بامثالها ويبين غايات كل واحد
منها ثم اجاب عن شبهة لهم وهي ان العابث والساهي والنائم لو فعلوا
افعالهم لغايات تخيلية لوجب ان يتذكروها بان تخيل الغاية والشعور به
وحفظ الشعور ثلثة امور يتوقف التذكر على جميعها فوجود التذكر
يدل على وجود جميعها وعدمه لا يدل على عدم واحد منها
بعينه بل على عدم شئ
منها لا بعينه وعلى عدم جميعها
فاذن الاستدلال بعدم
التذكر على عدم التخيل
غير صحيح وعبارة الكتاب
ظاهرة وههنا قد صرح بكون التذكر مركبا من حفظ وادراك على ما اوضحناه والله اعلم بالصواب

بسم الله الرحمن الرحيم

النمط الرابع في الوجود وعلله الوجود هنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المعلول بالتشكيك والمحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهياتها ولا جزء من ماهيتها بل انما يكون عارضا لها فاذن هو معلول مستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلله

تنبيه انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت تتأتى لك ان تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان يخاطب يعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما تشكان في ان وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فلذلك المعنى الموجود لا يخلو من ان يكون بحيث تناله الحس او لا يكون فان كان بعيدا من ان تناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا اعجب وان كان محسوسا فله وضع واين ومقدار معين وكيف لا يتأتى ان يحس بل ولا يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه قد يتخصص لا محالة بشيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك فلم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذا الحال في كل كلي **اقول** يريد التنبيه على فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وما في حكمه وهم المشبهه ومن يجري مجراهم ممن يذعن لقوته الوهمية الحاكمة على ما ليس من شانه ان يكون محسوسا بحكمها على المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس قضية وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال كعكس نقيض لها والجوهر بها هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شيء يناله الحس بافعاله لا بذاته قوله وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم

او ليست ما هو فيه كاحوال الجسم فلاحظ له من الوجود ايضاً لما سبق و ذلك
لان المحسوس هو ماله مكان او وضع بذاته وهو اما جسم او جسماني وهم ينكرون وجود
ما لا يكون جسماً او جسمانياً والشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبائع المعقولة
من المحسوسات لا من حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الغريبة
من الاين والوضع والكم والكيف مثلاً كالانسان من حيث هو انسان الذي
هو جزء من زيد او من هذا الانسان بل من كل انسان محسوس وهو الانسان المحمول
على الاشخاص فانه من حيث هو هكذا موجود في الخارج والا فلا يكون هذه الاشخاص
اناساً ثم انه ان كان محسوساً وجب ان يكون الاحساس به مع لوحق كاين
ما ووضع ما متعين ح يمتنع ان يكون مقولاً على الانسان لا يكون في ذلك
الاين وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركاً فيه هف ان لم يكن
محسوساً فهنا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول و اعلم ان الانسان من حيث
هو واحد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة
واحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق او غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقترن
بالوحدة والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه و كذلك فسر الشيخ قوله من حيث
هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها وباقي
الفاظ الكتاب ظاهرة واعترض بعض المعترضين على هذا البيان بان الانسان المشترك
موجود في العقل لا في الخارج والمطلوب اثبات موجود في الخارج غير محسوس
وينحل الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي يعرض له الاشتراك وعدمه
وبين الانسان المأخوذ مع الاشتراك فان الاول يوجد في الخارج والعقل والثاني
يوجد في العقل فقط على ما مرت الاشارة اليها وهم وتنبيه ولعل قائلاً منهم يقول
ان الانسان مثلاً انما هو انسان من حيث له اعضاء من يد وعين وحاجب وغير
ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فنبهه ونقول ان الحال في كل عضو كلي
مما ذكرته او تركبه كالحال في الانسان نفسه هذا الوهم ان يقول انكم قد اشترطتم
في الانسان المعقول تجريده من الوضع والكم والانسان لا يعقل الا وله اعضاء ذوات
اقدار متناهية الاوضاع على ما يتخيل منه ويحس او الشيخ لم يشتغل بايضاح الحال

فی معقولیة الانسان لان لاشتغال بالمثال انما یکون خروجاً عن المقصود بل نبه
علی ان الحال فی کل واحد من الاعضاء او الاجزاء فی کونه ذا طبیعة معقولة
غیر محسوسة کالحال فی الانسان نفسه **تنبیه** انه لو کان کل موجود
بحیث یدخل فی الوهم و الحس لکان الحس و الوهم یدخلان فی الحس و الوهم ولکان
العقل الذی هو الحکم الحق یدخل فی الوهم ومن بعد هذه الاصول فلیس شیء
من العشق الخجل و الوجل و الغضب و الشجاعة و الجبن مما یدخل فی الحس و الوهم
و هی من علائق الامور المحسوسة فما ظنک بموجودات ان کانت خارجة الذوات
عن درجة المحسوسات و علائقها **اقول** لما نبه علی ان فی کل محسوس شیئاً
لیس محسوس و لا موهوم لم یقتصر علی ذلک بل نبه ایضاً علی ان الحس نفسه لیس
بمحسوس و کذلک الوهم و علی ان العقل الذی یمیز بین الحس و المحسوس و الوهم
و الموهوم لیس بموهوم فضلاً عن ان یکون محسوساً و نبه ایضاً علی ان للمحسوسات
علائق غیر محسوسة و لا موهومة و هی طبائع الامور المدرکة بالوهم کالعشق
و الخجل و غیرهما فان اشخاصها مدرکة بالوهم و ان لم یکن مدرکة بالحس
الظاهر و اما طبایعها فلیست بمدرکة باحدهما اصلا و اذا کان حال الحواس
و المحسوسات و علایقها هذه فاذن ثبت وجود اشیاء خارجة عن هذه المراتب
بالذات فهی اولی بان لا یکون محسوسة و لا موهومة **تنبیه**
کل حق فانه من حیث حقیقته الذاتیة التی هو بها حق فهو متفق واحد غیر
مشار الیه فکیف ما به ینال کل حق وجوده **اقول** الحق ههنا اسم فاعل فی
صیغة المصدر کالعدل و المراد به ذو الحقیقة و هو بمعنی المصدر یدل بالاشتراک
علی معان منها الوجود فی الاعیان مطلقاً و منها الوجود الدائم و منها حال القول
او العقد الذی یدل علی حال الشیء الخارجی اذا کان مطابقاً للواقع فهو صادق باعتبار نسبته
الی الامر و حق باعتبار نسبة الامر الیه و المراد ههنا هو المعنی الاول و اعلم ان مقصوده
من اثبات موجود غیر محسوس انما کان هو اثبات مبدأ للوجود غیر محسوس
فلما بین ان کل موجود فی الاعیان فانه من حیث حقیقته الذاتیة التی هو بها
حق ای حقیقته المجردة من العوارض الغریبة المشخصة التی هو بها غیر قابل

للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبدأ الاول الذى يعطى كل
هى حقيقة تحققه وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو تصريح
بالمقصود مما مضى ولذلك سماه تنبيها والفاضل الشارح ظن انه لحوق
للمبدأ الاول بسائر الحقائق فى ذلك على وجه التمثيل فحكم بان البيان
اقناعى وليس كذلك فانه انما حكم حكما كليا على كل حقيقة بما هى حقيقة
ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم ثبت على كل
حقيقة **تنبيه** الشئ قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون
معلولا فى وجوده واليك ان تعتبر ذلك فى المثلث مثلا فان حقيقته متعلقة
بالسطح والخط الذى هو ضلعه وهو ماته من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية
كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى
ايضا غير هذه ليست هى علة تتقوم مثلثيه ويكون جزءا من حدها وتلك
هى الفاعلية او العلة الغائية التى هى علة فاعلية لعلته العلة الفاعلية **اقول**
يريد ان يشير الى العلل وهى اما علل لمهية الشئ او علل لوجوده والاولى ينقسم
الى ما يكون الشئ به بالقوة وهو المادة والى ما يكون الشئ به بالفعل وهو
الصورة والثانية ينقسم الى ما يكون علة بمقارنة الذات او بمباينتها والاول
هو الموضوع والثانى ينقسم الى ما يكون علية هو الايجاد نفسه او كونه علة
للايجاد بان يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل والثانى هو الغائة والمادة و
الموضوع منها ليست من العلل الموجبة بخلاف الباقية والجنس والفصل
وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد منهما وعن النوع
مقول على الباقيين بانه هو والعلل والمعلولات لا يكون كذلك واذا تبين
ذلك فقول الشيخ الشئ قد يكون معلولا الى قوله كانهما علتاه المادية
والصورية اشارة الى العلل المهية وانما قال كانهما علتاه ولم يقل هما
علتاه لان للمثلث لا مادة له ولا صورة فانه كم والمادة والصورة تكونان
للاجسام المركبة وايضا السطح ليس بحل الخط على الوجه الذى يكون المادة
للصورة والخط ليس بصورة له لان نهاية المادة لا يكون صورة فيه وليس بجنس

وفصل للمثلث لانهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزآن له
في الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل وقوله
واما من حيث وجوده فقد يتعلق لعلة اخرى الخ اشارة الى علل الوجود مما
اقتصر على الفاعل والغاية لحصول مقصوده هٰهنا بهما ولم يذكر الموضوع
لعدم مناسبته في كونه فقد يتعلق لعلة اخرى واشار بعد قوله وتلك هي ما علية بقوله
والغائية الى ان الغاية لا يفيد وجودا حاصلا بالذات بل يفيد فاعلية الفاعل
فهي علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول
تنبيه اعلم انك يفهم معنى المثلث وتشك انه هل هو موصوف بالوجود
في الاعيان ام ليس بعد ما تمثل عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه
موجود في الاعيان **اقول** يريد الفرق بين ذات الشئ ووجوده
في الاعيان كما اشار الى ذلك في المنطق لكن الغرض هنا هو الفرق بين علل
يفتقر اليها الشئ في كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين علل يفتقر
اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك
ذكر الخط والسطح الشبيهتين بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر
اليها الشئ في تحقق ذاته في العقل وهي مقومات مهية كالجنس والفصل
وبين سائر العلل اعني العلل الاربع المذكورة **اشارة** العلة
الموجدة للشئ الذي له علل مقومة للمهية علة لبعض تلك العلل كالصورة
او لجميعها في الوجود وهي علة لجميع منهما **اقول** لما ذكر العلل
وفرق بين علل المهية وعلل الوجود وكان هذا النمط مشتملا على البحث من علل الوجود
اراد ان يشير الى كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية بسائر العلل وكيفية
تعلق احديهما بالاخرى واعلم ان المعلولات تنقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى ما له
مادة وصورة والقسم الاول ينقسم الى ما يوجد في الموضوع والى ما لا يوجد فيه والاول
يحتاج في وجوده الى علة يوجده والى موضوع يقبله والثاني يحتاج
الى علة موجدة فقط والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن له علل المهية
والقسم الثاني هو المعلول المركب من المادة والصورة والشيخ خص البحث

ـه بقوله العلة الموجبة للشیٔ الذی له علل مقومة للمهیة والعلة الموجبة فی هذا القسم یکون علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معاً مثال الاول النجار الذی هو علة لصورة السریر دون مادته والیه اشار بقوله علة لبعض تلک العلل کالصورة ومثال الثانی الجوهر المفارق الذی هو علة لصورة الجسم و مادته معاً والیه اشار بقوله او لجمیعها وعلی التقدیرین انما یصیر المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموجبة فیکون هی علة للجمع بین المادة و الصورة اعنی الترکیب فیکون لذلک علة للمرکب والی ذلک اشار بقوله وهی علة الجمع بینهما قوله والعلة الغائیة التی لاجلها الشیٔ علة بمهیتها ومعناها لعلیة العلة الفاعلیة ومعلوله لها فی وجودها فان العلة الفاعلیة علتها لوجودها ان کانت من الغایات التی یحدث بالفعل ولیست علة لعلیتها ولا لمعناها قول مهیة الغایة ومعناها اعنی کونها شیئاً ما غیر وجودها والمعلولات ینقسم الی مبدع والی محدث علی ما سیاتی بیانه والغایة فی القسم الاول ای جعل مقارنة لوجود المعلول بماهیتها ووجودها معاً وفی القسم الثانی یوجد متاخرة لوجودها عنه وان کانت متقدمة بمهیتها علیه والعلة لا یمکن ان یکون متاخرة عن معلولها فاذن وجود الغایة فی هذا القسم لا یکون علة بل ربما کان معلولا لمعلول بوجه والعلة انما یکون هی مهیتها المتقدمة وعلیتها یکون ان یجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهی علة لفاعلیة الفاعل وانما علی یکون علة لصیرورة تلک المهیة موجودة فمهیة الغایة یکون علة لعلة وجودها لا مطلقاً بل علی بعض الوجوه ولا یلزم من ذلک دور وقول الشیخ ظاهر وانما قید الغایة بقوله ان کانت من الغایات التی تحدث بالفعل لیصیر البیان خاصاً بالقسم الثانی واعترض الفاضل الشارح بانهم یثبتون لافعال الطبیعة علل غائیة والقوی الطبیعیة لا شعور لها فلا یمکن ان یقال تلک الغایات موجودة فی اذهانها ولا ان یقال انها موجودة فی الخارج لان وجودها متوقف علی وجود المعلول فاذن تلک الغایات غیر موجودة وغیر الموجود لا یکون علة للموجود ولا خلاص عنه الا بان یقال لیس للافعال الطبیعیة غایات والجواب

ان الطبيعة ما لم تقتض لذاتها شيئا ما مثلا لا تحرك الجسم الى حصول ذلك الشئ فيكون ذلك الشئ مقتضاها امر ثابت دل على وجود ذلك الشئ لها بالقوة وشعورها لها به قبل وجودها بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها **اشارة** ان كانت علة اولى فهى علة لكل وجود ولعلة حقيقة كل موجود فى الوجود **اقول** العلة الاولى لا يمكن ان يكون صورة لوجوب تقدم الفاعل بالاطلاق عليها ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها امابالاطلاق واما فى صيرورتها مادة بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجود فاذن ان كان فى الوجود علة اولى فهى علة فاعلية لكل وجود معلول ولكل صورة او مادة هما علتان لتحقق اى معلول كان فى الوجود **تنبيه** كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود فى نفسه اولا يجب فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يق انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا وان لم يقترن بها شرط الى حصول علة ولا عدمها بقى له فى ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشئ الذى لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته **اقول** يريد تقسيم الموجود الى الواجب لذاته والممكن لذاته والفاظه ظ قوله فهو الحق بذاته اى الثابت الدائم بذاته والقيوم هو القائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهى اسم من اسماء الله تعالى **اشارة** ما حقه فى نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شئ او غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره **اقول** يريد بيان ان الممكن لا يوجد الا لعلة تغايره وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج ذاته فى ان يكون موجودة الى غيرها او لا يحتاج والثانى باطل لاستحالة ترجح احد الشيئين متساويين من غير مرجح فاذن الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم الثانى وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث

هو ممكن الى استحالة الترجح من غير مرجح وتبقى له فان صار احدهما اولى فلحصول شئ
او غيبته الى ان الحق هو القسم الاول **تنبيه** اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية
فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فيكون
غير واجبة ايضا وتجب لغيرها ولنزد هذا بيانا **اقول** يريد اثبات واجب الوجود
لذاته وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب
او ممكن والكلام في ذلك الممكن كالكلام في الاول فاما ان ينتهي الى واجب او يدور
الاحتياج او يتسلسل الى غير النهاية والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب
ولا الثاني لانه ظاهر الفساد وبسبب آخر يذكره فيما بعد بل ذكر الثالث واراد
ان يبين لزوم المطلوب منه فبين في هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير
وجودها محتاجة الى شئ خارج منها يجب هي به قال الفاضل الشارح يمكن
ان يقرر البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن ان يقرر بتقسيمات والشيخ قرره على الاول
في ذلك الفصل وعلى الثاني في الفصل الذي يليه والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات
لو تسلسلت لم يكن لها بد من شئ يحتاج اليه جملة الآحاد الممكنة وكل
واحد منها وكل موجود مغاير لها ولآحادها وجب ان يكون خارجا عنها
وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب قال ايضا هذا الفصل
موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ
لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وذلك عندهم
جائز اما اذا ثبت ان السبب لا بد من وجوده مع المسبب فح لو حصل التسلسل
لكانت الاسباب والمسببات معا وكان البيان مستقيما لكن الشيخ تساهل فيه هنا
اذ كان في عزمه ان يذكره في اول النمط الخامس واقول على هذا الكلام مواخذة لفظية
وهي ان استناد الشئ الى ما قبله بالزمان محال لانه استناد الى معدوم فالواجب
ان يقول ان هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة
بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق الا في زمانين يكون
في احدهما معلولا لما تقدم عليه وفي الثاني علة لما تاخر عنه لكان اسناد كل
ممكن الى آخر قبله لا الى اول ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى واما اعتراض المشهور

وهوان اطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلفظى لا ينبغى ان يلتفت فى الابحاث المعنوية امثاله **شرح** كل جملة كل واحد منها معلول فانها يقتضى علة خارجة عن آحادها **اقول** يريد بيان ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شئ خارج عنها على وجه الابسط فجعل الدعوى اعم ما ... بان حكم على كل جملة سواء كانت متناهية اوغير متناهية بشرط ان يكون ... واحد منها معلولا بالاحتياج ... شئ خارج عنها **قوله** وذلك لانها اما ان ... يقتضى علة اصلا فيكون واجبة غير ممكنة وكيف يتأتى هذا وانما يجب بآحادها **اقول** هذا تقرير البرهان بالنسبة الى قسمين احدهما ما ذكره واوضح فساده والقسم الاخر وهو ان يقتضى علة ينقسم الى ثلثة اقسام لان علة الجملة اما ان يكون كل الاحاد او بعضها اوشيئا خارجا عنها فقوله واما ان يقتضى علة هى الاحاد باسرها فيكون معلولة لذاتها فان تلك العلة والجملة والكل شئ واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة بيان فساد القسم الاول ووجهه ان كل الاحاد اما ان يراد به الجملة او اراد به كل واحد والاول بطل لان نفس الشئ لا يكون علة لها والثانى بطل لان علة الشئ يجب ان يكون مقتضية له ووجود كل واحد ليس بمقتضى للجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزائها يكون على ثلثة انواع احدها ان لا يحصل هناك عند اجتماع الاجزاء شئ غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من آحادها والثانى ان يحصل مع الاجتماع هيئة او وضع ما متعلقة بالاجتماع كشكل البيت الحاصل مع اجتماع الجدران والسقف والثالث ان هناك بعد الاجتماع شئ اخر هو مبدأ فعل واستعداد كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاسطقسات والحاصل فى الاول هو شئ مع شئ فقط وفى الثانى هو صورة شئ مع شئ وفى الثالث هو شئ من شئ مع شئ ولما كانت الجملة المفروضة هنا من النوع الاول حكم الشيخ عليها بان الاحاد والجملة والكل شئ واحد **قوله** واما ان يقتضى علة هى بعض الاحاد وليس بعض الاحاد اولى بذلك من بعض ان كان كل واحد منها معلولا لان علته اولى بذلك **اقول** هو بيان فساد القسم الثانى ومعناه ان كل واحد من الجملة لما كان معلولا فلم يكن بعض الاحاد بالعلية اولى لان كل بعض نفرض

علة فالبعض الذى هو علة ذلك البعض اولى منه بالعلية **قوله** واما ان يقتضى علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقى تعين ثمانه **اقول** معناه ظ وفساد الاقسام المذكورة دل على صحة هذا القسم **اشارة** كل علة جملة هى غير شئ من آحادها فهى علة اولا للآحاد ثم الجملة والا فلتكن الآحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت بآحادها لم يحتج اليها بل ربما كان شئ ما علة لبعض الآحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق **اقول** لما ثبت ان كل جملة من معلولات يفرض فهى محتاجة الى علة خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت اولا علة لواحد واحد من الآحاد وتبينها بالخلف ففرض كل واحد من الآحاد غير محتاج اليها ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع بخلاف الاول لانه يلزم منه ان لا يكون علة الجملة علة لها على الاطلاق قال الفاضل الشارح لما كان امتناع كون بعض الآحاد علة للجملة انما يتبين بان يقال بعض الآحاد ليس بعلة لجميع الآحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا لعلله وكل ما ليس بعلة لجميع الآحاد ليس بعلة للجملة فاورد هذا الفصل لبيان المقدمة الاخيرة واقول لو كان مراده ذلك لما قيد علة الجملة فى صدر الفصل بكونها غير شئ من آحادها والاشبه ان مراده بيان ان الممكنات لما افتقرت جملة الى علة خارجة فتلك العلة يجب ان يكون علة ايضا لآحادها افرادا كما قدمناه **اشارة** كل جملة مرتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهى طرف لانها ان كانت وسطا فهى معلولة **اقول** قد تبين مما مر ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء كانت متناهية او غير متناهية ان لم تشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها فذكر ههنا انها ان اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة فكانت واجبة غير ممكنة **اشارة** كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها تتصل بها لا محالة طرفا فظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة ينتهى الى واجب الوجود بذاته **اقول** لما فرغ من بيان المقدمات اشتغل بالانتاج للمط فذكر ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية

او غير

او غیر متناهیة فلا یخلو اما ان لا یکون مشتملةً علی علة غیر معلول له او یکون مشتملة علیها والقسم الاول یقتضی احتیاجها الی علة خارجة عنها هی طرف لها لا محالة ولا یمکن ان یکون تلک الخارجة ایضًا معلولة لان السلسلة المفروضة لا یکون سلسلة تامة بل قطعة من سلسلة تامة والکلام فی جملة السلسلة والقسم الثانی یقتضی اشتمالها علی طرف فعلی التقدیرین لابد من طرف والطرف واجب کما مر فاذن کل سلسلة ینتهی الی واجب الوجود بذاته وهو المط وههنا قد تم البرهان الذی اراد الشیخ تقریره واعلم ان الدور وان کان ظاهر الفساد لکن علی تقدیر وجوده یلزم منه المط ایضا لانه یشتمل علی جملة متناهیة کل واحد منها معلول ولما کانت البیان المذکور متناولا له لم یفرده الشیخ له قسمًا **اشارة** وفی بعض النسخ **تنبیه** کل

اشیاء تختلف باعیانها وتتفق فی امر مقوم لها فاما ان یکون ما تتفق فیه لازمًا من لوازم ما تختلف به فیکون للمختلفات لازم واحد وهذا غیر منکر واما ان یکون ما تختلف به لازمًا لما تتفق فیه فیکون الذی یلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا منکر واما ان یکون ما تتفق فیه عارض عرض لما تختلف به وهذا غیر منکر واما ان یکون ما تختلف به عارض عرض لما تتفق فیه وهذا ایضا غیر منکر

اقول هذه قسمة یحتاج الیها فی بیان توحید واجب الوجود وتقریرها ان الاشیاء قد تختلف بالاعیان کهذا الشخص وذلک الشخص وقد لا تختلف بالاعیان بل اما بالاعتبار کالعاقل والمعقول او بغیر ذلک والمختلفة بالاعیان قد تتفق فی امر مقوم کزید وعمرو فی الانسانیة وقد تتفق فی امر عارض کهذا الجوهر وذلک العرض فی الوجود فالمختلفة بالاعیان المتفقة فی امر مقوم تشتمل لا محالة علی امرین قد اجتمعا فیه احدهما ما تختلف به والثانی ما تتفق فیه واجتماعهما لایخلو اما ان یکون معه امتناع انفکاک من احد الجانبین او لا یکون والاول هو اللزوم والثانی هو العروض واللزوم لایخلو اما ان یکون من جانب ما به الاتفاق ووجود هذا القسم لیس بمنکر وهو کالحیوان اللازم للناطق والاعجم فی الانسان وغیره من الحیوانات واما ان یکون من جانب ما به الاختلاف وهو مح لامتناع کون الحیوان ناطقًا واعجم معًا هذا اذا کان ما به الاختلاف اشیاء کثیرة کما فرض فی الکتاب

اما اذ لكان شيئا واحدا وكان لازما للجزء المقوم الذى به يكون الاتفاق لوجاز التكثر كان لم يكن منها شخصا واحدا لاغير فيكون نوعه منحصرا فى شخصه ذلك وهذا لم يذكر فى الكتاب لانه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه واما العروض فلاهم ايضا اما ان يكون ما فيه الاتفاق عارضا لما به الاختلاف ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر وذلك العرض عند اطلاق هذا الموجود وذلك الموجود عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفين بالكلية اوبالعكس ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالانسانية المعروضة لهذا وذلك عند اطلاق هذا الانسان وذلك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهى معروضة لما اختلفا به من التشخصية وما فى الكتاب غنى عن التطبيق اشارة قد يجوز ان يكون مهية الشئ سببا لصفة من صفات وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التى هى الوجود للشئ انما هى بسبب ماهيته التى ليست هى الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم فى الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود اقول هذه مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون مهية الشئ سببا لصفة من صفاته كون الاثنينية سببا للزوجية الاثنين ومثال كون صفة ما هى الفصل سببا لصفة كون الناطقية سببا للمتعجبية ومثال كون صفة ما هى الخاصة سببا لصفة خاصة اخرى كون المتعجبية سببا للضاحكية ومثال كون صفة ما هى العرض سببا لصفة اخرى مثلها كون اتصاف الجسم باللون سببا لكونه مرئيا والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا ان سائر الصفات انما يوجد بسبب المهية والمهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور سائر الصفات من المهية وصدور بعضها من بعض ولم يجز صدور الوجود من شئ منها والفاضل الشارح قد اضطرب فى هذا الموضع اضطرابا ظن بسببه ان عقول العقلاء وافهام الحكماء باسرها مضطربة وذلك انه استدل على ان الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظى بدلايل كثيرة استفادها منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود شئ واحد فى الجميع على السواء حتى صرح بان وجود الواجب مساو لوجود

الممكنات تعالى عن ذلك ثم انه لما راى وجود الممكنات امرا عارضا لمهياتها وكان قد حكم بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم بان وجود الواجب ايضا عارض لمهيته عز وجود تعالى عن ذلك علوا كبيرا وظن انه ان لم يجعل وجود الواجب عارضا لمهيته لزمه اما كون ذلك الوجود مساويا للموجودات المعلولة واما وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي ومنشاء هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الوقوع بالتشكيك على اشياء مختلفة انما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي كوقوع العين على مفهوماته بل بمعنى واحد في الجميع لكن لا على السواء كوقوع الانسان على اشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقديم والتاخير كوقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها كوقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر عن الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف كوقوع الابيض على الثلج والعاج والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقدم والتاخر وعلى الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالشدة والضعف بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلثة والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على السواء يمتنع ان يكون مهيتها او جزء مهيته لتلك الاشياء لان المهية لا يختلف ولا جزوها بل انما يكون عارضا خارجا لازما او مفارقا مثلا كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج لا على السواء فهو ليس بمهية ولا جزء مهية لهما بل هو امر لازم اياهما في خارج وذلك هو لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان انواعا من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحمرة والسواد بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجود الممكنات المختلفة بالهويات التي لا اسماء لها بالتفصيل لا اقول على مهيات الممكنات بل على وجودات تلك المهيات اعني انه ايضا يقع عليهما وقوع لازم خارج غير مقوم واذا تقرر هذا فقد انحل مشكلات هذا الفاضل باسرها وذلك لان الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته

التی هی وجود الواجب و وجود الممکنات فی الحقیقة لان مختلفات الحقیقة قد یشترک فی لازم واحد وانا اورد ههنا شبهة مفصلة واشیر الی وجوه الخلل لانها اقوی من شبهة التی زعم انه ابطل بها قول الحکماء ان انیة الواجب هی مهیته فقوله لما ثبت ان الوجود مشترک فهو من حیث هو هو یقتضی اما عروض المهیة او لا عروضها او لا یقتضی شیئاً منهما والاول والثانی یقتضیان تساوی الواجب والممکن فی العروض واللاعروض والثالث یقتضی احتیاجهما معاً الی سبب منفصل یجعل وجود احدهما غیر عارض و وجود الآخر عارض والجواب ما عرفته مما مر واعتبر النور المشترک الواقع علی الانوار لا بالتساوی مع ان نور الشمس یقتضی ابصار الاعشی بخلاف سائر الانوار وکذلک الحرارة المشترکة مع ان بعضها یقتضی استعداد الحیوة او استعداد تبدل الصورة النوعیة بخلاف سائر الحرارة وذلک لاختلاف ملزومات النور والحرارة بالمهیة وایضا لو کان الوجود متساویا علی ما ظنه لکان المحتاج الی سبب یقتضی العروض هو الممکن اما الواجب فلا یکون محتاجاً لان عدم العروض لا یحوج الی وجود سبب بل یکفی فیه عدم سبب العروض علی ان الحق ما ذکرناه اولا ومنها قوله اتفقت الحکماء علی ان عقول البشر لا یدرک حقیقة الاله ولا انها تدرک وجوده کیف والوجود عندهم اولی التصور فذلک یقتضی تغایر حقیقته ووجوده لان دلیلهما الذی علیه یعولون وبه یصولون قولهم انا نعقل مهیة المثلث مع الشک فی وجوده والمعلوم تغایر لما لیس بمعلوم فههنا وجوده تعالی معلوم وحقیقته غیر معلومة فوجوده مغایر لحقیقته والا لما الفرق فالجواب ان الحقیقة التی لا تدرکها العقول هو وجوده الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهویة التی هو المبدأ الاول للکل والوجود الذی ندرکه هو الوجود المطلق الذی هو لازم لذلک الوجود ولسائر الوجودات وهو اولی التصور وادراک اللازم لا یقتضی ادراک الملزوم بالحقیقة والا لوجب من ادراک الوجود ادراک جمیع الوجودات الخاصة وکون حقیقته تعالی غیر مدرکة وکون الوجود مدرکا یقتضی مغایرة حقیقته تعالی للوجود المطلق المدرک لا للوجود الخاص تعالی ومنها قوله لو لم یکن حقیقة الواجب لا مجرد الوجوب

مع القيود السلبية التى لا مدخل لها فى علية وجود الممكنات فان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزء منها لكان علة الممكنات هو الوجود المساوى لوجود الممكنات و الجواب ان حقيقة الواجب ليست هى الوجود العام بل هى محض وجود الخاص المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذات و منها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها كما ذكروا فى اسباب هيولى الافلاك و فى ابطال مذهب ذيمقراطيس فى الجسم الذى لا يتجزى و فى وجوب كون الابعاد الجسمانية فى مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية و لا يجوز ان يختلف مقتضياتها اعنى العروض للمهية واللاعروض و الجواب ان الوجوب ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية يكون فى الا تحاص على السواء ويقع عليها بالتواطى والوجود ملتبس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ فى هذا الفصل لو كانت المهية مقتضية لوجودها لكانت متقدمة على الوجود بالوجود بان قال لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تاثيرها و ح يكون التالى فى المتصلة المذكورة اعادة للمقدم بعبارة اخرى و الجواب انا نعلم بالضرورة ان تاثير العلة مشروط بتقدمها فى الوجود والشئ لا يكون مشروطا بنفسه و ايضا هب ان التقدم هو التاثير لكن المهية لا يتصور ان يؤثر الا اذا كانت فى الاعيان و ح يكون كونها فى الاعيان اعنى وجودها شرطا فى صدور وجودها اعنى كونها فى الاعيان عنها هف ثم قال كما كانت المهية قابلة للوجود مع انها غير متقدمة بالوجود عليه كذلك يكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود و الجواب ان كلامه هذا مبنى على تصور ان للمهية ثبوتا فى الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون المهية هو وجودها والمهية لا يجرد عن الوجود الا فى العقل لا بان يكون فى العقل منفكة عن الوجود فان الكون فى العقل ايضا وجود عقلى كما ان الكون فى الخارج وجود خارجى بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشئ ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف المهية به بالوجود امر عقلى ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان المهية ليس لها وجود منفرد والعارضة المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل المهية اذا كانت

فكونها هو وجودها والحاصل ان الماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها
فی العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها فی العقل
فقط ثم قال ذكر الشيخ فی هذا الفصل ان الماهية يكون علة لصفتها وذلك يقتضی
كونها مؤثرة من غير اقترانها بالوجود لانها لو اقترنت به لم يكن وجودها [illegible]
ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما يكون مؤثرة من حيث هی هی لا من حيث انها
موجودة او معدومة والجواب ان عدم اعتبار الوجود مع الماهية عند اقتضائها
صفة لا يقتضی انفكاكها عن الوجود حالة الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود [illegible]
هی هی محال فضلا عن ان يكون مؤثرة فاذن لا يتصور كونها مؤثرة فی الوجود الذی
لا ينفك آلة التأثير عنه هذا بيان فساد الرای الذی ذهب اليه الفاضل [illegible]
المباحث وان كانت مؤدية الى الاطناب غير متعلقة بمتن الكتاب فی هذا الموضع
لكن لما طال كلام هذا الرجل فی هذه المسئلة التی هی اعظم المسائل لا سيما
فی هذا الكتاب وسائر كتبه كان التنبيه على مزال اقدامه واجبا لئلا يفسد عقائد
المسترشدين باقتفاء آثاره **اشارة** واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك
لانه واجب الوجود فلا واجب الوجود غيره وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو
معلول لانه ان كان وجوب الوجود لازما لتعينه صار الوجود لازما لماهية
غيره او صفته وذلك محال فهو لعلة فان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة
وان كان ما يتعين به عارضا لذلك فهو لعلة فان كان ذلك وما يتعين به ماهية
واحدا فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته بحسب وجوده وهذا محال وان كان
عروضه بعد تعين اول سابق فكلامنا فی ذلك وباقی الاقسام محال **اقول** هذا
الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره ان واجب الوجود
ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لان الشیء غير المتعين لا يوجد فی الخارج وما لا يوجد
فی الخارج ممتنع ان يكون موجدا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون هو لكونه
واجب الوجود لا غير او لا يكون لذلك بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود
اما القسم الاول فيقتضی ان لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب
واليه اشار الشيخ بقوله ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود

غيره واما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره
لان معنى واجب الوجود ح لا يخلو من ان يكون اما لازما لتعينه او عارضا له او معروضا
او ملزوما له وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة كلها محال والى هذا القسم
اشار بقوله وان احتيج في تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول ثم شرع في تفصيل
الاقسام فبين ان القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما
لتعينه المعلول لغيره محال لان التعين اما ان يكون هو مهيته او صفة مهيته
وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما له كون الوجود بسبب
مهيته للواجب او بسبب صفة لها اخرى وقد تقرر بطلان ذلك في الفصل
المتقدم وكذلك معنى قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه
كان الوجود لازما لمهية غيره او صفة وذلك محال اقول واعلم انا بينا ان اللزوم لا يتحقق
الا اذا كان الملزوم او جزء منه علة او معلولا مساويا للازم او للجزء منه او كانا
معلولي علة واحدة وعلى تقدير كون وجوب الواجب لازما للتعين لا يمكن ان يكون
علة له والا فعاد القسم الاول وعلى التقديرين الاخيرين يكون معلولا وهو محال
ثم انه بين ان القسم الثاني وهو ان يكون وجوب الواجب عارضا لتعينه المعلول
لغيره اولى بان يكون محالا لان عروض ذلك الوجوب للتعين يقتضي الافتقار
الى سبب يقتضي العروض والتعين معلول ايضا لغيره فاذن يضاعف الافتقار
الى الغير وذلك معنى قوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة اقول ثم اشار
الى القسم الثالث وهو ان يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجوب الواجب بقوله
وان كان ما يتعين به عارضا لذلك وتبين ان هذا القسم ايضا محال لانه يقتضي كونه
واجب الوجوب المتعين معلولا لما جعله متعينا بذلك التعين ثم اليه اشار بقوله
فهو لعلة ثم اكمل بيان استحالته بمعنى آخر وهو ان التعين لا يمكن ان يكون
عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضا له من حيث
هو طبيعة خاصة غير عامة وح لا يخلو اما ان يكون تخصص تلك الطبيعة المعروضة
للتعين بعين ذلك التعين العارض لها او يكون بسبب تعين آخر خصصها اولا ثم
عرض لها التعين الاول بعد تخصصها وهذان قسمان القسم الاول ان التسبين

المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة لا عامة ولا خاصة ثم انها
قد تخصص طبيعة خاصة قد تخصص بعين ذلك التعين المعلول وهو محال لانه
يقتضي ان يكون وجود الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين واشار اليه
بقوله فان كان ذلك وما تعين به ماهية واحدة فتلك العلة علة بخصوصيته لذاته
بحسب وجوده وهذا اجمال ولفظة تلك اشارة الى ما تعين به المذكور قبله
وتقرير الكلام هكذا فان كان ما تعين به الوجود الواجب وما يتعين به طبيعته
الخاصة العارضة لذلك التعين واحدا فتلك العلة اى علة التعين المذكور
علة لخصوصية الوجوب الواجب والقسم الثانى ان يكون التعين المعلول قد عرض
للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصص بتعين آخر سابق
وهو محال لان الكلام فى ذلك التعين كالكلام فى التعين المعلول المذكور
والى ذلك اشار بقوله وان كان عروضه بعد تعين اول سابق فكلامنا فى ذلك
وبقى من الاقسام الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التعين المذكور لازما للوجود
الواجب مع كونه معلولا لغيره وهو ايضا محال لانه يقتضى كون واجب الوجود
واحدا معلولا للغير واشار اليه بقوله وباقى الاقسام محال وقد بين استحالة
الاقسام الاربعة باسرها بين استحالة القسم الثانى المنقسم الى هذه الاربعة
من القسمين الاولين فتعين صحة القسم الاول منهما وهو كون واجب الوجود
واحدا وهو المطلوب والفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود المتعين
الى قوله فلا واجب وجود غيره احد الاقسام الاربعة وهو كون التعين
لازما لواجب الوجود وقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول
قسما ثانيا وهو كون التعين عارضا واورد قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما
لتعينه وجعل ذلك الى قوله او صفته وذلك محال قسما ثالثا وهو كون واجب
الوجود لازما للتعين وقوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة رابع
الاقسام وهو كونه عارضا للتعين قال وعند هذا تم فساد الاقسام الثلثة
الاخيرة وبه صح القسم الاول اتم الدليل ثم جعل قوله وان كان ما يعين به عارضا
لذلك الى قوله فكلامنا فى ذلك تكرارا للقسم الثانى مع مزيد بيان لبطلانه

ن لم يوجد هناك قسم يحمل عليه قوله وباقي الاقسام فيحمل ولا اشتباه في ان ماذكرناه
اشد انطباقا على متن كلامه والله اعلم بالصواب قال الفاضل الشارح ذكر ايضا
ان هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين امرا
ثبوتيا حتى يصح عليهما التلازم والتعارض ولو كان احدهما او كلاهما سلبيا
لما صح ذلك وسقط اصل الدليل ثم اطنب الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبيين
بحجج عنادية وابطال استدلالات اورد على اثباتهما كذلك واقول الحق ان الوجوب
والامكان والامتناع اوصاف اعتبارية عقلية حكمها في الثبوت والانتفاء واحد
والاشتغال بذلك ليس بنافع ولا ضار لان الشيخ لم يتكلم في وجوب الوجود بل تكلم
في الواجب الوجود الذي لا يمكن ان يقال انه سلبي واما التعين فلا شك في ان الطبيعة
الواحدة لا يمكن ان يتكثر بنفسها من حيث هي واحدة بل يجب اذا تكثرت
ان يتكثر بامور ينضاف اليها وسيجيء بيان كيفية تكثرها في الفصل الذي يلي هذا
الفصل وقول الفاضل الشارح التعينات لو كانت ثبوتية لاشتركت في كونها تعينا
واختلفت بتعينات غيرها ليس بشيء لان تعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالمتعينات
لا يشترك في شيء ومن حيث يشترك في شيء فليست بتعينات وقوله انضمام التعين
الى طبيعة ما يحتاج الى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر ليس بشيء ايضا
لان الطبائع يتعين بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس والفصول او بانفسها
كالانواع البسيطة ثم هي من حيث كونها طبيعة تصلح لان يكون عامة عقلية
لان يكون خاصة شخصية فكما ان بانضياف معنى العموم اليها يصير عامة كذلك
بانضياف التعينات اليها يصير اشخاصا ولا يحتاج الى تعين آخر ولو كان التعين
بالفرض امرا سلبيا لما كان عدم الشيء مطلقا كما ظنه هذا الفاضل بل كان
شيئا عدميا وامثال هذه الاعدام تصلح لان يصير فصولا فضلا عن ان يكون
عوارض والكلام في تحقيق هذه الامور وامثالها يستدعي طولا لا يليق
ان يورد في اثناء ما لا يتعلق بها على طريق الحشو واما قوله الواجب يساوي
الممكنات في الوجود ويباينها بتعين فيتركب مهيته فليس بشيء ايضا لان الوجود
الغير العارض لمهيته يباين الوجود العارض للمهيات بالا عروض الذي

لا يلزم من تقييد الوجود به تركيبه الا في العبارة على ان الوجود ليس طبيعة نوعية يصير اشخاصا بتعينات زائدة عليه كما ظنه **فائدة** اعلم ان الاشياء التي لها حد نوعي واحد فانما تختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان تحمل على كثيرين فتعين كل واحد بعلة فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الامر اذا كان لا اختلاف بينهما في الموضوع وما يجري مجراه **اقول** قد تبين مما ذكر في الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد اذا لم يكن تعينها لازما لنوعها شانها ان تعدد اشخاصها بحسب علل مغايرة لها وان لم يكن مع كل واحد من الاشخاص قوة قابلة لتأثير تلك العلل لم يتعين ذلك الشخص والقوة القابلة لتأثير العلل انما يكون بالمادة او بسببها فاذن ما لم يكن تلك الطبيعة مادية لم يتعدد بالاشخاص اما اذا كان تعينها لازما لنوعيتها كان من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا فلم يتعدد بالاشخاص اذا حصلت هذه الفائدة مما ذكر بالعرض نبه عليها فاوردها فاضل الشارح ان هذه الفائدة تشتمل على حجة خاصة على ان الواجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا للاشخاص وبيانه ان الحجة المذكورة في الفصل المتقدم وهي ان التعين اذا كان عارضا للمعنى المشترك افتقر الشخص المتعين الى علة منفصلة كانت عامة شاملة للاجناس والانواع ثم افاد تبيين ههنا ان النوع المتكثر بالتعين العارض يجب ان يكون ماديا فان اضيف الى ذلك ان واجب الوجود ليس بمادي انتج ان واجب الوجود ليس نوعا يشترك فيه اشخاص واما اعتراضه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت هي تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال آخر وتسلسل فالجواب عنه ان الشئ الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج الى ان في ان يتكثر الى شئ يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط واعلم ان هذا الحكم ليس على كل اشياء متماثلة كيف اتفق فان المتماثلات

باسرعارض انما يتكثر بماهياتها ولا على كل اشياء متماثلة بامر ذاتى فان المتماثلات
بالجنس انما يتكثر بفصول لها بل هو خاص بمتماثلات نوعية متحصلة من شأنها ان يوجد
فى الخارج غير مختلفة الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك فقد سقط
النقض الذى اورده الفاضل الشارح بان الوجود يتكثر فى الواجب والممكن من
غير مادة **تذنيب** قد حصل من هذا ان واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته
وان واجب الوجود لايقال على كثيرة اصلا **اقول** هذه نتيجة لما مضى وان مقوله بحسب
تعين ذاته ان التعين ليس زائدا على ذاته فان التعين انما يحكم بزائدا عند كون
الذات مقولة على كثرة **اشارة** لو التام ذات واجب الوجود من شيئين او اشياء
تجتمع لوجب بها ولكان الواحد منها او كل واحد منها قبل واجب الوجود ومقوما
لواجب الوجود فواجب الوجود لاينقسم فى المعنى ولا فى الكم **اقول** يريد نفى
التركيب والانقسام عن الواجب الوجود على وجه كلى وسنفصل ذلك فى
الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون عن اجزاء تتقدم المركب
كالعناصر للمركبات وقد يكون عن جزء اصيل يتقدم المركب كخشبة السرير
وجزء اخر يلحقه فيحصل المركب معه لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجوب الجزء
اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كما للمتصل
الى اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كما للجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون
بحسب المهية كما للنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام
يقتضى ان يكون ذات الشى المركب والمنقسم انما يجب بما هو جزء له مما ليس هو به
فان الجزء ليس هو بالكل وتقرير ما فى الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التام من شيئين
او اشياء ليس ولا واحد منها لواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب
من العناصر البسيطة او كان واجب الوجود ذا مهية اخرى غير الوجود لوجب ان يصفت
تلك المهية بوجوب الوجوب فصارت واجب الوجود كما فى الانسان المتصف بالوحدة الصادقة
بذلك واحد كان الواحد من اجزائه يعنى المهية المذكورة او كل واحد منها
كالشيئين او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود ومقوما له هف
فواجب الوجود لاتنقسم فى المعنى الى مهية ووجوب وجوده مثلا ولا فى الكم

الی اجزاء متشابهة قال الفاضل الشارح الجسم المرکب من الهیولی والصورة لا یتقدمه احد جزئیه وهو الهیولی لان الهیولی شئ بالقوة متی حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلک قال الشیخ ولکان الواحد من الاجزاء او کل واحد منها متقدما اقول الهیولی فی الکائنات الفاسدات یتقدم بالزمان علی الجسم فضلا عن الذات فحمل ذلک الجزء علی ما هو کالصورة اولی وقال ان قیل لعل المهیة المرکبة وان کانت ممکنة بالافتقار الی اجزائها لکنها واجب الوجود للاستغناء عن السبب الخارجی وذلک بان یکون اجزائها واجبة اجبنا بان الواجب من اجزاء ذلک المرکب یمتنع ان یکون الا واحدا لما مر والباقی یکون معلولا له وذلک الجزء یکون غیر مرکب قال فظهر من ذلک ان هذه المسألة مبنیة علی مسئلة التوحید ولذلک اخرها الشیخ عنها واقول المعلل ههنا کون المرکب ممکنا فی ذاته وهو لیس بمتعلق بمسئلة التوحید والقول بانه مبنی علیه لا یخلو من تعسف وذلک ظاهر **اشارة** کل ما لا یدخل الوجود فی مفهوم ذاته علی ما اعتبرنا قبل فالوجود غیر مقوم له فی مهیته ولا یجوز ان یکون لازما لذاته علی ما بان فبقی ان یکون عن غیره **اقول** الداخل فی مفهوم ذات الشئ اما جزء مهیة بالقیاس الی مهیته واما تمام مهیة بالقیاس الی اشخاصها علی ما اعتبرناه فی المنطق وکل ما لیس بداخل فی مفهوم ذات الشئ فلیس بمقوم له فی مهیته بل عارض منه خارج فکل ما لا یدخل الوجود فی مفهوم ذاته بان یکون جزء مهیته او تمام مهیته فالوجود غیر مقوم له فی مهیته بل هو عارض له ولا یجوز ان یکون معلولا لذاته علی ما بان فی قولنا الوجود لا یکون بسبب المهیة فاذن وجوده من غیره فالمقصود ان الوجود داخل فی مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترک الذی لا یوجد الا فی العقل بل الوجود الخاص الذی هو المبدأ الاول لجمیع الموجودات واذ لیس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قوله مهیته هی انیته **تنبیه** کل متعلق الوجود بالجسم المحسوس یجب به لا لذاته **اقول** الجسم المحسوس هو الاجسام النوعیة ومتعلق الوجود به ینقسم الی ما یتعلق وجوده به فقط فهو معلول لذاته غنی کمالاته الثانیة والی ما یتعلق وجوده به وبغیره وهو سائر الاعراض الجسمانیة والاول یجب

بالجسم المحسوس فقط والثانی یجب به وبغیره وهو سائر الاعراض الجسمانیة والاول یجب
بالجسم المحسوس فقط والثانی یجب به وبغیره لکن یصدق علیه ان یقال یجب به
لانه لاینافی قولنا ویجب ایضاً بغیره والمقصود ان الاعراض الجسمانیة کلها
ممکنة بذاتها واجبة بغیرها **قال** وکل جسم محسوس فهو متکثر بالقسمة
الکمیة وبالقسمة المعنویة الی هیولی وصورة **اقول** المقصود بیان
ان کل جسم ممکن وکبری القیاس قوله فواجب الوجود لاینقسم فی المعنی
ولا فی الکم فیما سبق **قال** وایضاً فکل جسم محسوس فتجد جسماً آخر
من نوعه او من غیر نوعه الا باعتبار جسمیته **اقول** وهذا برهان آخر
علی ان کل جسم ممکن وبیانه ان کل جسم نوعی فتجد جسماً آخر من نوعه
ان کان ذلک الجسم عنصریاً او من غیره ان کان فلکیاً نوعه فی شخصه
هذا اذا اخذت الجسم جنساً اما اذا اخذته نوعاً محصلاً علی ما مرت الاشارة
الیه فتجد لکل جسم علی الاطلاق جسماً آخر من نوعه فمعنی لفظة الا من قوله الا
باعتبار جسمیته ناقض لمعنی النفی فی قوله او من غیر نوعه وتقریر الکلام ان کل
جسم نوعی فتجد جسماً آخر من نوعه ذلک او من نوعه باعتبار جسمیته
وهذه القضیة صغری البرهان وکبراه ما مر وهی ان کل ما تجد مشاکلة
من نوعه فهو معلول **قال** فکل جسم محسوس وکل متعلق به معلول **اقول** وهو الحاصل
من الفصل ویتبین منه ان الواجب لیس بجسم ولا متعلق به **اشارة** والواجب
لایشارک شیئاً من الاشیاء فی ماهیة ذلک الشیء لان کل ماهیة لما سواه فهی
مقتضیة لامکان الوجود واما الوجود فلیس بماهیة لشیء ولا جزء من ماهیة شیء
اعنی الاشیاء التی لها ماهیة لایدخل الوجود فی مفهومها بل هو طار علیها
فواجب الوجود لایشارک شیئاً من الاشیاء فی معنی جنسی ولا نوعی فلا یحتاج
اذن الی ان ینفصل عنها بمعنی فصلی بل هو منفصل بذاته **اقول** یرید نفی الترکیب
بحسب الماهیة عن الواجب فتبین اولاً انه لایشارک شیئاً فی ماهیته لان ماهیته
ما سواه لیس بالوجود بل انما تقتضی امکان الوجود فقط وحقیقة الواجب
هی الوجود الواجب ثم احترز عن ان ینقض حکمه هذا بالوجود

فيقال ان الواجب من حيث هو وجود واجب شارك الوجود الممكنة فی الوجود
فقال واما الوجود فليس بمهية شئ ولا جزء شئ بل هو طار على الاشياء التی لها
مهية غير الوجود وذلك لان وجود الاشياء هو كونها فی الخارج فهو
اما عارض لها من حيث هی معقولة على وجه ما فاذن واجب الوجود لا يشارك
شيئا من الاشياء فی امر ذاتی جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينفصل
عن الاشياء لمعنى فصلی ولا عرضی بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك
فی امر ذاتی يكون اما بالفصول او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك فلا يكون
الا بالذات واكثر اعتراضات الفاضل على ذلك منحلة بما مر ذكره فلا وجه
لايرادها والاشتغال بجوابها وقوله ان الشيخ التزم فی الهيات الشفا انفصال
وجود الواجب عن سائر الوجودات بامر زائد اذ قال الوجود لا بشرط امر
مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب فالجواب
ان شرط العدم امر زائد فی الاعتبار فقط والشيخ لا ينفی الاعتبارات عن الواجب
والشئ لا يصير باعتبار عدم شئ له مركبا وايضا الشئ المتحقق فی الخارج بذاته
لا يحتاج فی انفصاله عما لا يتحقق فی الخارج بذاته الى شئ غير ذاته انما يحتاج الى ذلك
فی انفصاله عن متحقق مثله قال فذاته ليس لها حدا اذ ليس لها جنس ولا فصل
اقول قال الفاضل الشارح هذا مبنی على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل
وقد بينا ما فيه من البحث فی المنطق والجواب عنه ان المقصود ههنا ان كان نفی
التركيب بحسب المهية عن واجب الوجود فبقی الحد المقتضی لذلك عنه ثم
ان كان المقصود هو نفی التعريف الحدی فالجواب انك نقلت فی المنطق عن الشيخ
انه قال فی الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة
من الاجناس والفصول وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها
الى حاق الملزومات وتعريفها بها بما لا تقصر عن التعريف الحدود وهذا ما ذكرته
فی المنطق ولم يزد عليه شيئا فواجب الوجود اذ ليس بمركب فلا حد له
واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصوره العقل
الى حقيقته بل لا وصول للعقول الى حقيقته فاذن لا تعريف له يقوم

مقام الحد **وهم وتنبيه** ربما ظن ان معنى الموجود لا فى موضوع يعم الاول
وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطاء لان الموجود لا فى موضوع
الذى هو كالرسم للجوهر ليس نعنى به الموجود بالفعل وجودا لا فى موضوع حتى
يكون من عرف ان زيدا هو فى نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل لا فى
موضوع اصلا فضلا عن كيفيته ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم
ونشترك فيه الجواهر النوعية عند القوة كما يشترك فى الجنس هو انه مهية و
حقيقته انما يكون وجودها لا فى موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتهما
لا لعلة واما كونه موجودا بالفعل الذى هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا فى موضوع
فقد يكون له بعلة فكيف امر كب منه ومن معنى زائد فالذى يمكن ان يحمل على زيد كالجنس
ليس يصح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس ذا مهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود
الواجب له كالمهية لغيره واعلم انه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات
المشهورة كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبى اليه جنسا لشئ فان الموجود لما لم يكن
من مقومات المهية بل من لوازمها لم يصر بان يكون لا فى موضوع جزء من المقوم
مفهوما والا لصار باضافة المعنى الايجابى اليه جنسا للاعراض التى هى موجودة
فى موضوع **اقول** هذا سؤال يرد على قوله الواجب لا جنس له وجواب ثمة
بالتنبيه على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة **اشارة** الضد يقال
عند الجمهور على مساو فى القوة ممانع وكل ما سوى الاول معلولة له والمعلول
لا يساوى مبدأ الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاص
بمشارك فى الموضوع معاقب له غير مجامع اذا كان فى غاية البعد طباعا
والاول لا يتعلق ذاته بشئ فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه وهو
غنى عن الشرح **تنبيه** الاول لا ضد له ولا ند له ولا جنس له ولا فصل له و
لا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلى **اقول** الند المثل والنظير
والباقى ظاهر **تنبيه** الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم برئ عن العلائق
والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم ان ما فى هذا حكمه
فهو عاقل لذاته معقول لذاته **اقول** اريد اثبات العلم لواجب الوجود فقال الاول

معقول الذات لانه غير مادى ثم بنفسه لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم فقدم
تفسير القيوم بريئ عن العلائق اى عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهد اى
عن انواع عدم الاحكام والضعف والادراك وما يجرى مجرى ذلك يقال فى الامر عهدة
اى لم يحكم بعد وفى عقل فلان عهدة اى ضعف وعهدته على فلان اى ما ادرك
فيه من درك فاصلاحه عليه وعن المواد اى عن الهيولى الاولى وما بعدها من المواد
الوجودية وعن المواد العقلية كالمهيات وعن غيرها مما يجعل الذات
بحال زائدة اى عن المشخصات والعوارض التى يصير المعقول بها محسوسا او مخيلا
او موهوما والباقى ظاهر وقد احاله على ما تبين فى النمط الثالث **تنبيه** تأمل
كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبرائته عن الصفات الى تأمل
لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا
عليه لكن هذا الباب اوثق واشرف اى اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود
من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود
والى مثل هذا اشير فى الكتاب الالهى سنريهم اياتنا فى الآفاق وفى انفسهم
حتى يتبين لهم انه الحق **اقول** هذا حكم لقوم ثم يقول اولم يكف
بربك انه على كل شئ شهيد ان هذا حكم للصديقين **قوله** الذين يستشهدون
به لا عليه **اقول** المتكلمون يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض على
وجود الخالق وبالنظر فى احوال الخليقة على صفاته واحدة فواحدة والحكماء الطبيعيون
ايضا يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا الى
نهاية على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون عن ذلك على وجود
مبدأ اول واما الالهيون فيستدلون بالنظر فى الوجود وانه واجب او ممكن
على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته ثم
يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فذكر
الشيخ رجح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف وذلك
لان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه
الذى هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطى اليقين وهو اذا

كان للمطلوب علة لم يعرف الا بها كما بين فى علم البرهان ثم جعل المرتبتين
المذكورتين فى قوله تعالى سنريهم اياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق
اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد اعنى مرتبة الاستشهاد بآيات الآفاق والانفس
على وجود الحق ومرتبة الاستدلال بالحق على كل شئ بازاء الطريقين ولما كانت
الطريقة الثانية قومه اصدق الوجهين وسميهم بالصديقين فان الصديق هو الملازم للصدق

النمط الخامس فى الصنع والابداع

يريد بالصنع ايجاد شئ مسبوق بالعدم على ما فسره فى الفصل الاول من هذا النمط
وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد شئ غير مسبوق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد
وهم انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان تعلق الشئ الذى يسمونه مفعولاً بالشئ
الذى يسمونه فاعلاً هو من جهة المعنى الذى يسمى به العامة المفعول مفعولاً والفاعل
فاعلاً وتلك الجهة ان ذلك اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وصنع وفعل وكل ذلك
يرجع الى انه قد حصل للشيئين من شئ آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه
اذا وجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجوداً
كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء حتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى
ان يقول لو جاز على البارى تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم
لان العالم عنده انما احتاج الى البارى تعالى فى ان اوجده اى اخرجه من العدم الى الوجود
حتى كان بذلك فاعلا فاذا قد فعل وحصل له الوجود من العدم فكيف يخرج بعد
ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر الى البارى تعالى
من حيث هو موجود لكان كل موجود متفقرا الى موجد آخر والبارى تعالى ايضاً
وكذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال فى كيفية ذلك وفيما يجب ان يعتقد
فى هذا فقول الجمهور يظنون ان احتياج الشئ المفعول الى فاعله انما هو
للمعنى المشترك بين معانى الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود للمفعول
بعد عدمه عن الفاعل اعنى احداث الفاعل اياه فقط فاذا حدث فقد استغنى عنه
حتى ان زال الفاعل بقى المفعول موجوداً وانما حمل اهل التميز منهم على ذلك
شيئان احدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء والثانى

الاستدلال وقد ذكر فيه وجهين احدهما ان ایجاد الفاعل للفعل حال وجوده یکون تحصیلا للحاصل وهذا خلف والثانی ان الفعل لو کان بعد حدوثه محتاجا الی الفاعل لکان محتاجا الیه فی وجوده واذن لکان الفاعل ایضا کذلک ویتسلسل فقوله انه قد سبق الی الاوهام العامیة الی قوله بعد ما لم یکن اشارة الی تقریر الوهم حسب ما یعتقده العامة وقوله وقد یقولون انه اذا وجد فقد زالت الحاجة الی الفاعل الی قوله وقوام البناء اشارة الی نظر اهل التمیز منهم فی ذلک واستدلالهم بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح وانما قال وقد یقولون ولم یقل ویقولون لان اکثر المتکلمین لا یقولون بذلک وذلک انهم وان لم یجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجا الی الفاعل لکن جعلوه محتاجا الی الاعراض غیر باقیة یوجدها الفاعل فیه کالعرض المسمی بالبقاء عند من یثبته منهم او غیره من سائر الاعراض عند من لا یثبته فهؤلاء وان لم یجعلوه محتاجا الی الفاعل فی وجوده لکن جعلوه محتاجا الی الفاعل فیما یحتاج الیه فی وجوده فاذن هم غیر قائلین بزوال الحاجة بعد الحدوث واما من عداهم فهم القائلون بذلک وقوله لان العالم عنده لا یحتاج الی الباری الی قوله حتی یحتاج الی الفاعل اشارة الی استدلالهم الاول المذکور وقوله وقالوا لو کان مفتقرا الی الباری من حیث هو موجود الی قوله الی غیر النهایة اشارة الی استدلالهم الثانی

تنبیه یجب علینا ان نحلل معنی قولنا فعل وصنع واوجد الی الاجزاء البسیطة فی مفهومه ونحذف منه ما دخوله فی الغرض دخول عرضی **اقول** ما ذکر ان الجمهور یظنون ان احتیاج المفعول الی الفاعل انما کان من جهة انه مفعول او مصنوع او موجد اراد ان یحلل المعنی المشترک بین هذه الالفاظ وهو قولنا موجود بعد العدم بسبب شیء الی اجزائه البسیطة وتنظر فیه اجمیع اجزائه معتبرة فی الاحتیاج ام بعضها معتبر فیه فقط والباقی مقارن لذلک البعض بالعرض لتعین المعنی المتعلق بالفاعل اقول وانما استعملت لفظة المحدث بدل قوله موجود بعد العدم بسبب شیء للتخفیف **قال** فنقول اذا کان شیء من الاشیاء معدوما ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شیء ما فانا

نقول له مفعول ولا ينافي الآن كان احدهما محمولا عليه الآخر مساويا او اعم او اخص
حتى يختلج مثلا الى ان يراد فيه كل موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء وبتحرك
من الشيء ومباشرته وبآلة وبقصد اختياري او غيره او بطبع او تولد او غير ذلك
او لشيء من مقابلات هذه فلسنا نلتفت الآن الى ذلك على ان الحق ان هذه الامور
زائدة على كون الشيء مفعولا والذي يقابله ويكون بسببه فانا نقول له فاعل والدليل
على هذه المساوات انه لو قال قائل فعل بآلة او بحركة او بقصد او بطبع لم يكن
اورد شيئا ينقض كون الفعل فعلا او يتضمن تكريرا في المفهوم اما النقض فمثلا
لو كان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع فاذا قال فعل بالطبع كان
كانه فعل ما فعل واما التكرير فمثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه
الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان كانه قال انسان حيوان اقول معناه انا نعبر
ههنا عن معنى الحدوث بالمفعول سواء كان احدهما محمولا على الآخر مساويا حتى
يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث
مفعولا ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل
ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث
اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساويا لمعنى المفعول واشار الى
الزيادات فذكر اولا التحريك فان المحدث قد يكون حدوثه بتحريك من الفاعل و
قد لا يكون ثم للمباشرة والآلة والمحدث بالمباشرة تقابل المحدث بآلة من وجه وهو
ظاهر ويقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك ان بعض المتكلمين يقولون لحدوث
الحركة عن الجسم مثلا حدوث بالتولد لان الجسم يحدث اولا اعتمادا ثم يتولد من
ذلك الاعتماد الحركة ويقولون لحدوث الاعتماد عنه حدوث بالمباشرة ثم ذكر
الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه والحدوث بهما ظاهر والمقصود بيان
ان المفعول لو كان مثلا مساويا للمحدث بالاختيار او بالتولد لكان اخص من
المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث
يكون بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه
على معنى يعم الاحداث والابداع فاستعمله ههنا على انه مساو للاحداث

واستعمل المحدث على انه مسمّى للمفعول والذى يقابله بمعنى المحدث على انه مسمّى
للفاعل واشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس فى هذا التخصيص بمصيب ان كان
هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست مداخلة فى مفهوم الفعل واستدل
عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان انضمام
ذلك البعض اليه فى اللفظ مقتضيا للتناقض او كان انضمام عين ذلك البعض
اليه مقتضيا للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا بحث
لغوى صرف والمتكلمون يلتزمون كون احدهما تكرارا والثانى تناقضا
ويصرحون به فلا معنى لالتزام ذلك عليهم قال والانصاف ان الحق معهم لان اهل
اللغة لا تسمون النار فاعلة للاحراق والماء فاعلا للتبريد والمرجع فى مثل هذه المباحث
الى الادباء واذا كان الامر كذلك صح ما قلناه اقول ليس هذا بحثا خاصا بلغة
دون لغة ولذلك لم يقنع الشيخ على احد الفاظ الفعل والصنع والايجاد مع اختلا
ده لانها فى اللغة العربية بل اوردها جميعا تنبيها على ان المقصود هو المعنى المشترك
بينها ولما كان الفعل منها كانه ادل على ذلك المعنى مجردا والايجاد والصنع كانهما
اشمل لاعتبار شىء آخر فوضع الفعل بازاء ذلك المعنى دونهما وانما عدل المتكلمون
عن العرف لادعائهم ان نصوص التنزيل وراهل اللغة يا ان الله تعالى فاعل يطابق
قولهم انه تعالى فاعل بارادة لان الفاعل فى اللغة هو الذى يفعل بالارادة فنقض
الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف ولو انهم قالوا نحن نصطلح على تخصيص
العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل فقول هذا الفاضل ان الحق معهم
من جهة اللغة لان اهل اللغة لا يقولون للنار فاعل للاحراق ولا للماء فاعل
للتبريد ليس بشىء والدليل عليه ما جاء فى كلامهم تقول فعل الدواء وتقولوا
آخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم وقول الشاعر وعينان
قال الله كونا فكانتا فعولان بالالباب ما يفعل الخمر وامثال ذلك فانها
اكثر من ان يحصى وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة ان يقال فعل البرد والخمر
فما المانع من ان يقال فعل بغير ارادة فان ادعى احد انه مجاز فعليه الدليل مع
ان دعوى المجاز يقتضى تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام

من النناقض على ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شئ ما وهذا يدل على ما ذهبنا
اليه **قال** فان كان مفهوم الفعل ذلك او كان بعض مفهوم الفعل هذا فليس
يضرنا ذلك في غرضنا ففي مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود
بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود محصول عليه فاما العدم فليس يتعلق
بفاعل وجود المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس بفعل
فاعل ولا جعل جاعل فان هذا الوجود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم
فبقي ان يكون تعلقه من حيث هذا الوجود وان وجود ما ليس بواجب الوجود
واما وجود ما يجب ان يسبق وجوده العدم اقول لما ذكر انه اصطلح بعض
على ان معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم عن سبب ما سواء كان هذا
المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب
اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضر في مقصوده شرع في تحليل ذلك المعنى وذكر
انه يشتمل على ثلاثة اشياء وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم ثم بين
ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شئ وان كون الوجود بعد العدم ايضا ليس
متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات يلحقها
اوصاف بحسب مهيتها لذواتها لا لشئ آخر فبقي ان كون المتعلق بالفاعل هو الوجود
وليس هو الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذن هو اما وجود
شئ ليس بواجب واما وجود شئ مسبوق بالعدم والاول اعم من الثاني و
سنبين في الفصل الثاني لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا وبالذات ايهما هو وقد
ذكر الفاضل الشارح ان البحث ههنا ما في تعيين الشئ المحتاج الى الفاعل او في تعيين
سبب الاحتياج وكلام الشيخ مجمل ومحتمل لهما الا ان حمله على الاول اولى
وقال وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث
وهو باطل لان الحدوث كيفية للوجود متأخرة عنه وهو متأخر عن الايجاد
المتأخر عن الاحتياج الى الفاعل المتأخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث
علة الاحتياج لتأخر عن نفسه بهذه المراتب اقول هذه فائدة افادها لكنه
غير متعلقة بمتن الكتاب **تكملة واشارة** فالان

نعم بیانه لای الامرین یتعلق فنقول ان المفهوم کونه غیر واجب الوجود
بذاته بل لغیره لا یمنع ان یکون علی احد قسمین احدهما واجب الوجود لغیره
دائما والثانی واجب الوجود لغیره وقتا ما فان هذین یحمل علیهما واجب الوجود
لغیره ویسلب عنهما واجب الوجود لذاته من حیث المفهوم او یمنع شیء
من خارج واما مسبوق العدم فلیس له الا وجه واحد وهو فی مفهومه اخص
من مفهوم الاول والمفهومان جمیعا یحمل التعلق بالغیر واذا کان معنیان
احدهما اعم من الآخر ویحمل علی مفهومهما معنی فان ذلک المعنی للاعم بذاته واولا
وللاخص بعده ثانیا لان ذلک معنی لا یلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غیر عکس حتی
لو جاز عنهما ان لا یکون مسبوق العدم یجب وجوده بغیره ویمکن له فی حد نفسه
لم یکن هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو سبب الوجه الآخر ولان هذه الصفة
دائمة الحمل علی المعلولات لیس فی حال الحدوث فقط فهذا التعلق کاین دائما وکذلک
لو کان لکونه مسبوق العدم فلیس هذا الوجود وانما یتعلق حال ما یکون بعد العدم فقط
حتی یستغنی بعد ذلک عن ذات الفاعل یرید ان یبین ان الوجود المتعلق بالغیر
المذکور فی الفصل المتقدم اهو لکونه ممکنا لذاته واجبا لغیره ومتعلق بالغیر ام
لکونه محدثا مسبوقا بالعدم فان بذلک یتبین فساد ما ذهب الیه الجمهور فذکر
اولا ان الاول من هذین المعنیین اعم من الثانی وذلک لان الممکن الوجود وهو الواجب
بغیره دائما والی مسبوق بالعدم وهو الواجب بغیره وقتا ما فاذن الواجب بالغیر
یشتمل هذین القسمین من حیث المفهوم الا ان یمنع شیء من خارج المفهوم فالواجب
بالغیر اعم من المسبوق بالعدم من حیث المفهوم وقد یحمل علیهما معا التعلق بالغیر
وهذه قضیة جعلها صغری قیاس وکبراه ان کل معنیین احدهما اعم من الآخر
یحمل علیهما معنی ثالث فان ذلک المعنی یکون للاعم اولا وبالذات وللاخص
بعده وبسببه وبیان ذلک ان ذلک المعنی لا یلحق الاخص الا وقد لحق الاعم
ویمکن ان یلحق الاعم من غیر ان یلحق الاخص فاذن لو کان لحوقه للاخص
بذاته لما کان لاحقا لغیر الاخص ولما ثبت ذلک انتج القیاس المذکور ان
التعلق بالغیر للواجب بغیره اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانیا وبسببه

يعنى بسبب الوجود بالغير ثم اكد ذلك بان التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب
كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه لوجاز ان لا يكون فى حد نفسه واجبا لغيره بل كان
واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان اذا ان هذا
التعلق هو بسبب الوجه الاخر اى بسبب كونه واجبا بالغير واذا ثبت
هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما لا فى حال حدوثه فقط
بل فى جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا التعلق للمفعول كائن دائما بخلاف
ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان ايضا عدم المفعول مسبوقا
بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة للمفعول
المسبوق بالعدم فى جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه
فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عرفا عله فهذا تقرير ما فى الكتاب واعترض
الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم
فيما اليه الحاجة وذلك انه اطنب فى الفصل السالف فى ان المفتقر الى الفاعل
هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم فى ان علة
الحاجة هى الحدوث ام لا والدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا وهذا هو محل الخلاف
ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدائم والى غير الدائم ليس لا ان الدائم
يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب
اقول اما قوله لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف
فيه فليس بصحيح لان منشأ الخلاف هو ان المفعول فى اى شئ متعلق بفاعله فذهب
الحكماء الى انه يتعلق به فى وجوده سواء كان للتعلق حادثا او غير حادث
وذهب الجمهور الى انه يتعلق به فى حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم
فى صدر النمط واعترف به هذا الفاضل فكان من الواجب ان يتحقق الحق فى ذلك
فحقق فى الفصل السالف انه يتعلق به فى وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان سبب
تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر
من ذلك ان التعلق حاصل فى جميع اوقات هذا الوجود او فى وقت حدوثه فقط
فان مطلوبه يتم [illegible] لك فبنيه فى هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة ولما ظهر ان سبب

المتعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان دائما او غير دائم متعلق بالغير في وجوده ما دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علة الحاجة اهو الامكان ام هو الحدوث فليس بمفيد في هذا الموضع لان علة الحاجة لو كان هو الحدوث وكان المحدث محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا بضائر كما صرح به في آخر الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل لم يكن دافع له فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله انه لم يتبين ان الدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا اقول فليس لشئ ايضا لانه يتبين ان الواجب بالغير لا ينافي الدوام لانه قد اثبت ان المتعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم اذا كان واجبا لغيره كان مفتقرا اليه لا محالة وهذا القدر كاف بحسب غرضنا ههنا ثم قال التحقيق ان الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين يجوزون ان يكون العالم قديما بمعنى انه لا اول لوجوده مع كونه معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة وامتناع ان لا يكون له اول بل بما اول سوى وجوب ان المؤثر في وجود العالم قادر واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان ما سوى الله تعالى يكون فعلا لفاعل مختار فاذن قد حصل الاتفاق على ان كون الشئ دائما لا ينافي افتقاره الى القادر المختار ولا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة وانما كان الخلاف في اثبات ذلك فظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة اقول هذا صلح عن غير تراضي الخصمين وذلك لان المتكلمين باسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله مختارا او غير مختار ثم تمسكوا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه اولا فثبت انهم متى بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتي الاحوال من المعتزلة قد بينوا ذلك صريحا وايضا اصحاب هذا الفاضل اعني الاشاعرة يثبتون مع المبدأ الاول قدماء ثمانية سموها صفات المبدأ الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته لعلة وبين ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علتها وهذا شئ ان احترزوا عن التصريح به لفظا فان جميعهم قائلون بذلك معنى فظهر انهم غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلول

مع اتفاقهم على القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلى يستحيل ان يكون فعلا للفاعل المختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلى يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلى تام فى الفاعلية وان الفاعل الازلى التام فى الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلى ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا استندوه الى فاعل ازلى تام فى الفاعلية وذلك فى عالم ... الطبيعية ... كان المبدأ الاول عندهم ازليا وذلك فى علوم ... الالهية ... ذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره ... كثرة فى ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ... من ذوى الطبائع الجسمانية على ما سيجئ **تنبيه**

الحادث ... يمكن فيه ليس لقبلية الواحدة ... هى على الاثنين ... قد يكون ... ما هو بعد معًا فى حصول الوجود بل قبلية قبل لا يثبت مع البعد ... بعدية بعد قبلية باطلة وليس تلك

... العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ... شئ آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل ... تعاقبت الحركات فى المقادير حركيًا ... من غير منقسمات **اقول** يريد ... ان كل حادث فهو مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير ... ان ... يتعرض تسميته فى هذا الموضع بعد تبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن ... بعدية ... هذه مضافة الى قبلية قد زالت فله قبل لا يوجد مع البعد ... كقبلية الواحد على الاثنين وامثالها التى يوجد القبل والبعد منهما معًا بل قبل زوال قبليته عند تجدد البعدية وليست هذه القبلية هى نفس العدم ... العدم ... يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك شئ آخر يتجدد ويتصرم فهو غير الذات وهو ... الجائز ان يفرض متحركا يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال

المسافة والحركة وقد تبين فى النمط الاول ان مثل هذا المتصل لا يتألف من اجزاء لا يتجزى فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو المطلوب فى الكتاب واعلم ان الزمان ظاهر الانية خفى الماهية والشيخ قد نبه على انيته فى هذا الفصل وسيشير فى الفصل الذى يليه الى ماهيته ولذلك وسم احد الفصلين بالتنبيه والآخر بالاشارة وهذه المباحث يتعلق بالطبيعيات وانما اوردها ههنا لاحتياجه اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب واعلم انه انما نبه ههنا على وجود الزمان بقبل كل حادث لوجود القبلية والبعدية الخاصتين به فانه هو الشئ الذى يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا يوجدان معاً وذلك لان الشئ قد يكون قبل شئ آخر قبلية بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه فى زمان هو قبل زمان ذلك الآخر والقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان واما الزمان فليس بسبب شئ آخر بل ذاته المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا لشئ آخر فاذن ثبوت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان ولا يصح تعريف الزمان بهما لان تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان وتميزهما عن سائر الاقسام القبلية والبعدية بانهما اللتان لا يوجدان معاً ايضاً ليس بتميز حقيقى لان المعلول يجرى مجرى نهما فى معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان معروف الانية لم يلتفت الى ذلك والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان اضافتان بالزمان لا يوجدان معاً الا فى العقول لان الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان الا فى العقول معاً فكيف توجد الاضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتهما فى العقل لشئ يدل على وجود معروضهما الذى هو الزمان مع ذلك الشئ ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود زمان يقارنه واذا تقرر هذه المعانى فقد اندفع اعتراض الفاضل بان هذه القبليات لو كانت موجودة فى الخارج لكانت القبلية الواحدة قبل موجود آخر بقبلية اخرى ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود فى الخارج الذى يلحقه القبلية لذاته ويلحق ماسواه مما يقع فيه بسببه فى العقل اما نفس القبلية فليس هو من الموجودات المختصة بزمان دون زمان لانها امر اعتبارى يصح تعقله فى جميع الازمنة وان اخذ

من حيث يقع فی زمان معين كان حكمه حكم سائر الموجودات فی لحوق قبلية اخرى يعتبرها الذهن به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهنی وقد يندفع ايضًا اعتراضه بانهما اضافتان عقليتان يجب ان يوجدا معًا وقد قيل انهما لا يوجدان معًا هف وذلك لانهما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما فی العقل ولا يجب ان يوجدا فی الخارج معًا ويندفع ايضًا اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبلية الوجودية للزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العدم المقيد بشیٔ مايكون معقولًا لسبب ذلك الشیٔ ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض اجزاء الزمان علی بعض هو هذا السبق المذكور فی عدم الحادث ووجوده تعينه فيلزم من قولكم هذا ان يكون للزمان زمان آخر والفرق بان الزمان مقتضی لذاته فلذلك استغنت القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه ليس بمفيد لوجهين الاول ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية فی الماهية استحال تخصيص بعضها بعضًا بالتقدم دون البعض الآخر وان لم يكن كان انفصال كل جزء عن الآخر بماهيته فيكون الزمان غير متصل بل مركبا من آنات الثانی ان تجويز وجود قبلية وبعدية لا يوجدان معًا فی جزئين من الزمان من غير زمان تغائرهما يقتضی تجويز كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان تغائرهما قال وايضًا ان قيل فی الفرق ان القول بالقبلية والبعدية يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقًا بجزء آخر ولا يمكن مع القول بحادث هو اول الحوادث لانه ينافی الاشارة الی ما هو قبل اول الحوادث اجيب بان قولنا اليوم متأخر عن امس ليس هو انه لم يوجد معه لان اليوم ايضا لم يوجد مع الغد وان سلمناه ان معناه انه لم يوجد معه كان هذه المعية اضافة عارضة لهما مغائرة لذاتيهما كان المعقول منه ان اليوم ما حصل فی الزمان الذی حصل فيه الامس وح يعود التسلسل وان لم يكن معناه انه لو يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس فلفظ كان مشعر بمضی زمان وذلك يقتضی ايضًا ان يكون للزمان زمان آخر قال والقول بمعية الزمان للحركة ايضًا يقتضی بمثل هذا البيان وقوع الزمان فی زمان آخر والجواب ان الزمان ليس له

مهية غير اتصال الانقضاء والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تأخر قبل التجزية ثم اذا فرض له اجزاء والتقدم والتأخر ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء ويصير الاجزاء فيهما متقدمة ومتأخرة بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتأخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشئ آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتأخر الذاتيين له واما ماله حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتأخرا بتصور عروضهما له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم وامس لم يحتج الى ان يقول اليوم متأخر من امس لان نفس مفهوميهما يشتمل على معنى هذا التأخر اما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما واما المعية ثم معية ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان اعني معية شيئين يقعان في زمان واحد لان الاولى يقتضي نسبة واحدة لشئ غير الزمان الى الزمان هي متى ذلك الشئ والاخرى يقتضي نسبتين لشيئين بشيئين كان في منسوب اليه واحد بالعدد وهو زمان ما ولذلك لا يحتاج في الاول الى زمان تغاير الموصوفين بالمعية ويحتاج في الثانية اليه **اشارة** ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا للذي فيه قوة تغير حال اعني الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة ومتحرك اعني بتغير ومتغير لا سيما بما يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قبلا قد يكون ابعد وقبلا قد يكون اقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر الذين لا يجتمعان **اقول** يريد بيان مهية الزمان وتقريره ان التجدد والتصرم اللذين نبه على وجودهما في المتقدم لا يمكن ان يوجدا الا مع تغير الحال وتغير الحال لا يمكن ان يكون الا لشئ يصح منه التغير وهو الموضوع لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا في موضوع فهذا الاتصال اذن متعلق الوجود بتغير هو عرض ومتغير هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور

فی الفصل السابق قد دل علی وجوب کون کل حادث مسبوقا بزمان وکل زمان
له اول فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ویلزم من ذلک وجوب
کون الزمان متصلا لا الی اول الحرکات المستقیمة لا یمکن ان یتصل لا الی اول لوجوب
تناهی الامتدادات ولما سیأتی فی النمط السادس فاذن الزمان یتعلق بحرکة یمکن
ان یتصل ولا ینقطع وهی الوضعیة الدوریة له وهذا الاتصال یحتمل التقدیر کما
مضی بیانه فهو من مقولة الکم ومن النوع المتصل فالزمان کم یقدر التغیر
اعنی الحرکة وهذه ماهیة وعند تنبیهها صرح بتسمیته فقال وهذا هو الزمان
ثم ذکر تعریفه فقال وهو کمیة الحرکة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر
اللذین لا یجتمعان وذلک لان للحرکة کمیة من جهة المسافة فان الحرکة تزید بزیادة المسافة
وتنقص بنقصانها وکمیته من جهة الزمان لان الحرکة تزید بزیادة الزمان وینتقص بنقصانه
وللمسافة اجزاء یتقدم بعضها علی بعض مقدما وصفیا یوجد المتقدم والمتأخر مجتمعین
فی الوجود والحرکة یتجزی بتجزیة المسافة ویصیر بعضها متقدما وبعضها متأخرا بازاء
التقدم اجزاء المسافة وتأخرها الا ان المتقدم والمتأخر منها لا یجتمعان بخلاف المتقدم
والمتأخر من المسافة والزمان هو کمیة الحرکة لا من جهة المسافة بل من جهة المتقدم والمتأخر
اللذین لا یجتمعان فهذا بیان ما ذکره ههنا وقد قال فی الشفاء بهذه العبارة وانت
تعلم ان الحرکة یلحقها ان تنقسم الی متأخر ومتقدم وانما لو صدقها المتقدم ما یکون
منها فی المتقدم من المسافة والمتأخر منها ما یکون فی المتأخر من المسافة لکنه
یتبع ذلک ان المتقدم للحرکة لا یوجد مع المتأخر منها کما یوجد المتأخر والمتقدم
من المسافة معا فیکون للتقدم والتأخر فی الحرکة خاصیة یلحقها من جهة ماهما
للحرکة لیس من جهة ماهما للمسافة ویکونان معدودین بالحرکة فان الحرکة
باجزائها تعد المتقدم والمتأخر فیکون للحرکة لها عدد من حیث لها فی المسافة
تقدم وتأخر ولها مقدار ایضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد
والمقدار فالزمان عدد الحرکة اذا انفصل الی متقدم ومتأخر لا بالزمان
بل فی المسافة والا کان البیان تحدیدا بالدور وهذه عبارته وغرضه بیان
هذا التحدید الذی ذکره القدماء وغرضی ایراد هذه النکتة الاخیرة اشارة

كل حادث فقد كان قبل حدوثه وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل فى المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن فى نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه اوانه غير ممكن فى نفسه لانه غير ممكن فى نفسه فتبين اذن ان هذا الامكان غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا فى موضوع بل هو اضافى فيفتقر الى موضوع فالحادث يتقدمه قوة وجود موضوع

قوله يريد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود او ممكن الوجود والاول محال فالثانى حق فاذن له امكان وجوده قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه لان السبب فى كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن فى نفسه والسبب فى كون غير المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا فى نفسه والشئ لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا امر له فى نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا هو امر مغائر لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون لشئ بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شئ آخر فهو امر اضافى والامور الاضافية اعراض والاعراض لا يوجد الا فى موضوعاتها فاذن الحادث يتقدم امكان موضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجوده ذلك الحادث فيه فهو قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذى هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا ومادة بالقياس اليه ان كان صورة فهذا تقرير ما فى الكتاب واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض ولهذا الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون للشئ بالقياس الى وجود شئ آخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر كما يق الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض اويق الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان يصير موجودة

بالفعل وظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع يوجد معها وهو محلها واما الامكان
بالقياس الى وجود بالذات للشئ فيكون بالقياس الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون
ذلك الشئ مما يوجد فى موضوع او فى مادة او مع مادة كما فى البياض يمكن
ان يوجد او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان فى
الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حامل وجود
ذلك الشئ واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشئ قائما بنفسه لا علاقة
له لشئ من الموضوع والمادة ومثل هذا الشئ لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان
محدثا لكان مسبوقا بالامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع
دون موضوع اذ لا علاقة له لشئ فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر
من حيث مهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون
الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقة فهو عارض له وقد فرض
غير عارض لشئ هف وبما تبين ان مثل هذا الشئ لا يمكن ان يكون محدثا فهو
ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود
وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة يكون اما اعراضا او صورا او مركبات
او نفوسا يوجد مع المواد وان لم يكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء يكون
قبل وجودها وتعبير عنها بالقوة فيقال هذه الموجودات فى موادها بالقوة وهى
يختلف بالبعد والقرب وتزول عنها مع خروج الموجودات من القوة الى الفعل وانما
يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات الممكنة فى نفسها
فهى امور لازمة لمهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها
وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون
فوق واحد وبالامتناع لا يمكن ان يوجد فى الخارج والموصوف بالامكان
مهيات كثيرة مختلفة هى موجودات العالم باسرها وهذه الاختلافات
احوال للموصوفات فى انفسها فهذا ما اردت تحقيقه فى هذا الموضع لزوال
الاشكالات التى تورد ههنا وظهر منه ان قول الفاضل الشارح الشئ قبل
وجوده نفى صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضة ذلك

بانه موصوف بانه مقدور للقادر وذلك يقتضي تميزه ثم معارضته للمعارضة بالممتنعات المتميزة عن الممكنات مع كونها نفيا صرفا فاخبط يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية واما قوله لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول محال لكونه وضعا لغيره والثاني محال لانه يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان فالجواب عنه ان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق لشيئ خارجي من حيث تعلقه بالشيئ الخارجي ليس بموجود في الخارج هو امكان بل هو امكان وجوده في الخارج ولتعلقه بذلك الشيئ يدل على وجود ذلك الشيئ في الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قائما بالعقل موجودة في الخارج وله امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مر في التقدم لا يوجد شيئ في العقل دون الخارج جهل لان الجهل هو وجود صورة في الذهن على انها صورة لموجود خارجي مع المطابقة والاعتبارات العقلية لا يوجد في العقل على انها صورة شيئ في الخارج بل على انها احكام موجودات في الخارج واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج من حيث هي احكام بل يكون موجودة من حيث هي محكوم عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشيئ ولا يجوز ان يكون حالا في غيره لان نعت الشيئ لا يكون حاصلا في غيره فالجواب ان امكان الشيئ قبل وجوده حال في موضوعه فان معناه كون ذلك الشيئ في موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشيئ من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة المضاف اليه ولما لم يكن وجود مثل هذا الشيئ الا في غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير واما قوله لما كان الامكان صفة اضافية مستدعية لوجود المتضائفين فهو انما يتحقق بعد ثبوت الماهية والوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب انه من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق عند ثبوت المتضائفين ولكن يكفيه ثبوتهما في العقل ولا يجب من ذلك تقدمهما عليه في الخارج لكنه من حيث تعلق معروضية الثابتين في العقل بامر وجودي في الخارج يستدعي لا محالة موضوعا موجودا

فی الخارج کما مضی فی التقدم بعینه وآما قوله الحکم بکون الامکان متعلقا
بموضوع او مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة وبالهیولی فانها ممکنة
مع انها غیر متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه مامرّ من الفرق بین الامکانین عند
تعلقهما بما فی الخارج وان امکان مثل هذه الاشیاء صفة لمهیاتها المجردة
عن الوجود والعدم فی العقل وهی من حیث ثبوتها فی العقل موضوع والامکان
بهذا الاعتبار کعرض فی موضوع و هو ایضا صفة لوجود اتها ویکون بهذا الاعتبار
کاضافة المضاف الیه وآما قوله لو قیل الشئ لایحدث الا اذا صار وجوده اولی لایصیر
الا اذا کان له مادة قلنا المقدمتان ممنوعتان اما الصغری فلان الاولویة
لوحصلت حالة الحدوث لکان الکلام فی حصولها کالکلام فی حدث الحادث
ویتسلسل العلل دفعة ولوحصلت قبل الحدوث فوجود الحدوث کان موقوفا
اما علی وجودها او علی عدمها والاول یقتضی وجود الحادث معها لابعدها
والثانی یقتضی وجود الحادث قبلها کما اقتضی بعدها وآما الکبری فلما مر
فالجواب عنه ان الشئ لایحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولویة
وانما یحدث مع تحقق وجوبه غیر متأخر عنه ولا متقدم علیه و وجوبه
انما یتحقق بان یتم استعداد مادته او موضوعه لقبوله وذلک الاستتمام یتعلق
بشرائط یستجمعها الحرکة المتصلة التی لااول لها الموجودة فی الجسم الابداعی
علی ما یشتمل العلم الالهی علی بیانه **تنبیه** الشئ قد یکون بعد الشئ من جهات
کثیرة مثل البعدیة الزمانیة والمکانیة وانما یحتاج الآن من الجملة الی مایکون
باستحقاق الوجود وان لم یمتنع ان یکونا فی الزمان معا **اقول** یرید اثبات الحدوث
الذاتی للممکنات ولما کان تحقیق الحدوث الذاتی مبنیا علی تحقیق التأخر
الذاتی لان الحدوث و هو کون وجود الشئ متأخرا عن لاوجوده تنقسم
الی زمانی والی ذاتی لانقسام المتأخر الیهما قدم الشیخ تحقیق معنی التأخر الذاتی
علی اثبات الحدوث الذاتی وآعلم ان تأخر الشئ عن غیره یقع لخمسة معان
علی ما حقق فی الفلسفة الاولی آحدها بالزمان وآلثانی بالمرتبة لوالوضع
الذی یکون التأخر المکانی صنفا منه وآلثالث بالشرف وآلرابع بالطبع

والخامس بالمعلولية والاخيران يشتركان في معنى واحد وهو التأخر بالذات
والمعنى المشترك هو ان يكون الشئ محتاجا الى آخر في تحققه ولا يكون ذلك الآخر
محتاجا الى ذلك الشئ فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما
ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا
يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متأخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس
الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متأخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الوحد
وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتأخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم
بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع
المعلول يكون تابعا لارتفاع العلة من غير انعكاس والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير
انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتأخر ومع المتأخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما
يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع ويخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات والشيخ استعملهما في
قاطيغورياس الشفا كذلك فمن ذلك انه قال عند ذكر التقدم بالعلية وان كان يقع المتقدم
بالطبع على المتقدم بالعلية والذات اما في هذا الكتاب فقد سمى المشترك
تأخرا بالذات والدليل عليه انه يمثل له بحركة المفتاح واليد وهو تأخر
بالمعلولية الذي هو احد قسميه ثم اطلق اسم التأخر بالذات صريحا
على القسم الآخر وهو تأخر ما للشئ بحسب غيره عما له بحسب ذاته
وهو تأخر بالطبع لا بالعلية وهذا التأخر اعني الذاتي بالمعنى المشترك هو تأخر
حقيقي وما سواه فليس بحقيقي لان المتأخر بالزمان او بالمرتبة
والوضع او بالشرف يمكن ان يصير بالفرض متقدما وهو هو لان المقتضي
لتأخره هو امر عارض لذاته واما المتأخر بالذات فلا يمكن ان يفرض متقدما
وهو هو لان المقتضي لتأخره هو ذاته لا غير ولهذا خصه الشيخ بانه
الذي يكون باستحقاق الوجود واعلم ان المتأخر بالمعلولية يجب ان يكون
في الزمان مع المتقدم بالعلية والمتأخر بالطبع لا يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم
بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون وكذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما
بالامكان العام الشامل للوجوب واللاوجوب في هو قوله وان لم يمتنع ان يكونا

فی الزمان معا قال وذلک اذا کان وجود هذا عن آخر و وجود الاخر لیس عنه فما استحق هذا الوجود الا والاخر حصل له الوجود ووصل الیه الحصول واما الاخر فلیس بتوسط هذا بعینه وبین ذلک الاخر فی الوجود بل یصل الیه الوجود لا عنه ولیس یصل الی ذلک الا مارا علی الاخر اقول وهو بیان للتاخر بالذات تبعت بیه فی بعض اقسامه ومعناه ان هذا التاخر یکون اذا کان وجود هذا یعنی المتاخر کالمعلول مثلا عن آخر یعنی المتقدم کالعلة مثلا و وجود المتقدم لیس عن المتاخر فما استحق المتاخر الوجود الا والمتقدم حصل له الوجود ووصل الیه الحصول من علته ان کانت علة واما المتقدم فلیس بتوسط المتاخر بینه وبین علته فی الوجود بل یصل الیه الوجود لا عن المتاخر ولیس یصل الی المتاخر من تلک العلة الا مارا علی المتقدم و ذهب الفاضل الشارح الی ان المراد ان العلة متوسطة بین ذات المعلول و وجوده والمعلول لیس بمتوسط بین ذات المعلول و وجودها و لست اری هذا التفسیر مطابقا لالفاظ الکتاب

قال وهذا مثل ما یقول حرکت یدی فتحرک المفتاح او ثم تحرک المفتاح ولا تقول تحرک المفتاح فتحرکت یدی او ثم تحرکت یدی وان کان معا فی الزمان فهذه بعدیة بالذات هذا ایضا اقول یعنی التقدم الذاتی ومعناه واضح و اعترض الفاضل الشارح علی التقدم بالعلیة فقال ان کان المراد من تقدم العلة علی المعلول کونها مؤثرة فیه کان معنی قولنا العلة متقدمة علی المعلول هو ان المؤثر فی الشیء مؤثر فیه وهذا تکرار خال عن الفائدة وان کان المراد شیئا آخر فلا بد من افادة تصوره وجعل قول الشیخ الوجود لا یصل الی المعلول الا مارا علی العلة بیانا لذلک ونسبه الی المجاز وجعل التمثیل بحرکة الید والمفتاح بیانا آخر غیره ونسبه الی الرکاکة وا قول لی تقدم الشیء الذی منه الوجود علی الشیء الذی له الوجود فی الوجود معلوم ببدیهة العقل ولیس الغرض من هذه البیانات والامثلة تعریفه ولا اثباته بل الغرض بیان امکان انفکاکه عن التقدم الزمانی فان الجمهور یظنون ان وجود التقدم الزمانی شرط فی وجود هذا التقدم قال ثم انت تعلم ان حال الشیء الذی یکون للشیء باعتبار ذاته متخلیا عن غیره

قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل ان يكون له وجود هذا هو الحدوث الذاتي اقول لما فرغ عن بيان معنى التاخر الذاتي شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره ان حال الشئ الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشئ بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي يكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لاستحق العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مغائران له وهذه الحالة اعني التجرد عن الاعتبارات لا يكون الا في العقل فالحال التي لا يكون له بتجرده عن الغير اما العدم واما ان لا يكون له وجود ولا عدم واما وجوده فهو حال له بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق اما بعدمه او بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق اللاوجود فان المستحق للاوجود هو الممتنع فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او باللاوجود ثم قال ففي قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم ولا اللاوجود والا لكان ممتنعا لا ممكنا وان اراد به اعتبار ذاته مع علته فلا يكون الانفراد انفرادا والجواب عنه ان الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي ما دامت كانت باعتبار العقل لا تخلو من ان يعتبر ما مع وجود الغير او مع عدمه او لا يعتبر مع احدهما لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود الغير لم يكن اصلا فاذن بانفرادها هي لا كونها اذا قيست الى الخارج وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود

العدم معاً ولفظة لا يكون له وجود فی قول الشیخ و لا یکون له وجود لو انفرد
لیست بمعنی العدول حتی یکون معناه انه ثبت له ان لا یکون له الوجود بل هی
بمعنی السلب فان الفعل لا یعطف علی الاسم وتقدیر الکلام کل موجود عن غیره لیس
معه معنی الوجود لو انفردت مهیته وتقدیر النتیجة ان تجرد تلک المهیة عن اعتبار
الوجود یکون لها قبل وجودها بالذات **تنبیه** وجود المعلول متعلق بالعلة
من حیث هی علی الحالة التی بها یکون علة من طبیعة او ارادة او غیر ذلک ایضا
من امور یحتاج الی ان یکون من خارج و لها مدخل فی تتمیم کون العلة علة
بالفعل مثل الآلة حاجة النجار الی القدوم او المادة حاجة النجار الی الخشب او المعاون
حاجة النشار الی نشار آخر او الوقت حاجة الادمی الی الصیف او الی الداعی حاجة
الاکل الی الجوع او زوال مانع حاجة الغسال الی زوال الدجن **قول** یرید ان ینبه علی
ان المعلول لا یتخلف عن علته التامة فذکر ان وجود المعلول متعلق بعلته
المستجمعة لجمیع ما یحتاج الیه فی علیتها بالفعل کما مضی ثم اشار الی بعض
تلک الامور وقسمها الی ما لا یخرج عن ذات العلة والی ما یخرج عنها والاول کالطبیعة
المقتضیة للحرکة لا مع الشعور والارادة المقتضیة لها مع الشعور فان علة
هاتین الحرکتین لا تحصل موجودة الا بهما وکذلک الحالة التی للنفس الانسانیة
التی یصیر بها علة لحرکة غیر طبیعیة و لا ارادیة والحالة التی یکون للعلل
التی هی فوق هذه العلل وقوله او غیر ذلک اشارة الی القسم الثانی اعنی ما یخرج
عن ذات العلة مما له مدخل فی تتمیم علیتها بالفعل فقد ذکر منه ستة اصناف
یمکن ان یشتمل علیها قسمة وهو ان یقال تلک الامور یکون اما وجودیة واما عدمیة
والوجودیة یکون اما شیئا ینضاف الی العلة لیتمکن من العلیة او شیئا لا ینضاف
الیها والاول اما شیء یتوسط بینها و بین معلولها کالآلة واما شیء لا یتوسط
وهو اما ذات ینضاف الیها کالمعاون او وصف لها کالداعی والشیء الذی لا ینضاف
الیها اما محل لفعلها کالمادة واما لیس محل لفعلها کالزمان والعدمیة کزوال
المانع قوله فی الوقت حاجة الادمی الی الصیف ای حاجة متخذ الادیم وهو
منسوب الی جمع الادیم والادیم یجمع علی ادم کافیق وافق والجلد الذی

لم يتم دباغته ويجمع ايضًا على آدمة ككرغيف وارغفة فامنسوب اليها اما ادمى بفتح الالف والدال او اُدمى بمد الالف وكسر الدال والزمان ههنا شرط وجودى لجودة الصنعة لا فى كون الفاعل علة بالفعل والداعى غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون فله داع وقد لا يكون فيحدث وهو فى جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة والدجن فى قوله حاجة الغسال الى زوال الدجن هو الباس الغيم السماء وهو ضد الصحو وعلى زوال المانع اعترض الفاضل الشارح بانه قيد عدمى والعدم لا يكون جزء من العلة الموجودة والجواب ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء للعلة بل ذكر انها مماله مدخل فى تتميم عليتها وصيرورتها علة بالفعل ولا شك ان العلة مع ما يمنعها عن التأثير لا يكون علة بالفعل واعلم ان الامر العدمى ليس عدمًا صرفًا بل هو عدم متقيد بوجود شئ وهو من حيث هو كذلك امر ثابت فى العقل يصح ان يكون علة لما هو مثله كما يقع عدم العلة علة العدم ويصح ان يكون شرطًا لوجود معلول ثابت على الاطلاق ويصير جزء من المفهوم عن علته التامة اذا كان ذلك المفهوم مركبا فى العقل **قال** وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التى هى بها علة بالفعل كان ذاتها موجودة لا على تلك الحالة او لم يكن موجودة اصلًا **اقول** لما ذكر الامور التى يتم بها علية العلة وهى ما يتعلق وجود المعلول بجملتها ذكر ان عدم المعلول يتعلق بعدم شئ من تلك الجهة اما عدم حال من الاحوال المعتبرة فى العلية بالفعل وحدها او مع عدم ذات العلة مطلقا **قال** فان لم يكن شئ معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودًا ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود العلة الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة او ارادة جازمة اوغير ذلك وجب وجود المعلول وان لم توجد وجب عدمه وايهما فرض ابدًا كان ما بازائه ابدًا او وقتا ما كان وقتا **اقول** اى اذا كان الفاعل موجودًا ولا مانع ولم يكن هو لذاته علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه لم يتوقف الا عليها وان لم يوجد وجب عدمه لانه توقف شئ لم يوجد واى الامرين

فرض ابداً او وقتاً ما دون وقت کان ما بازائه مثله **قال** واذا جاز ان یکون

کل شئ متشابه الحال فی کل شئ وله معلول لم یبعد ان یجب عنه سرمداً

فان لم یسم هذا مفعولاً بسبب انه لم یتقدمه عدم فلا مضائقة بعد ظهور ای اذا جاز ان یکون علة تامة موجودة لا اول لوجودها ولا آخر وهی متشابهة الحال فی کل شئ لا یتجدد لها حال ولا یزول عنها حال ولها معلول لم یبعد ان یجب عنها دائماً وانما قال لم یبعد وان کان من الواجب ان یقول وجب یجب عنه سرمداً لان مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور یستبعدون وجود معلول دائم الوجود وایضاً القطع بوجود علة هذا شانها مبنی علی ان العلة الاولی یمتنع ان یکون لها صفة او حال یجوز ان تتغیر وذلک مما لم یسبق الیه اشارة بعد فلذلک اقتصر ههنا علی الحکم بالتجویز وازالة الاستبعاد وانما عبر عن الدوام ههنا بالسرمد لان الاصطلاح کما وقع علی اطلاق الزمان علی النسبة التی یکون لبعض المتغیرات الی بعض فی امتداد الوجود فقد وقع علی اطلاق الدهر علی النسبة التی یکون للمتغیرات الی الامور الثابتة والسرمد علی النسبة یکون للامور الثابتة بعضها الی بعض ثم اوما الی ان مثل هذا المعلول یکون بالحقیقة مفعولاً فان لم یطلق لفظة المفعول علیه بسبب انه لم یتقدم علیه عدم بالزمان فلا مضائقة فی وضع الاسامی بعد

ظهور المعنی فظهر من ذلک ان المفعول اعم من المحدث **تنبیه** الابداع هو ان یکون

من الشئ وجود لغیره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان هذا

تفسیر لفظة الابداع بحسب الاصطلاح القریب من استعمال الجمهور **قال** یتقدمه

عدم زمانی لم یستغن عن متوسط وهذا تذکار لما سلف وهو ان کل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عکس نقیضه وهو ان کل ما لم یکن مسبوقاً بمادة وزمان فلم یکن مسبوقاً بعدم وتبین من الضیاف تفسیر الابداع الیه ان الابداع هو ان یکون من الشئ وجود لغیره من غیر ان یسبقه عدم سبقاً زمانیاً وعند هذا یظهر ان الصنع والابداع متقابلان علی ما استعملهما فی صدر النمط **قال** والابداع اعلی

رتبة من التکوین والاحداث التکوین هو ان یکون من الشئ وجود مادی والاحداث هو ان یکون من الشئ وجود زمانی وکل واحد منهما یقابل الابداع من وجه

والابداع اقدم منهما لان المادة لایمکن ان تحصل بالتکوین والزمان
لایمکن ان یحصل بالاحداث لامتناع کونهما مسبوقین بمادة اخری وزمان اخری
فاذن التکوین والاحداث مترتبان علی الابداع وهو اقرب منهما الی العلة الاولی
فهو اعلی رتبة منهما ولیس فی هذا البیان موضع خطابة کما ذهب الیه الفاضل الشارح

تنبیه واشارة کل شئ لم یکن ثم کان فتبین فی العقل الاول ان ترجح احد
طرفی امکانه صار اولی لشئ وسبب وان کان قد یمکن العقل ان یذهل عن هذا
البین ویفزع الی ضروب من البیان وهذا الترجیح والتخصیص عن ذلک الشئ اما
ان یقع وقد وجب عن السبب اولعد لم یجب بل هو فی حد الامکان عنه اذ لا وجه
للامتناع عنه فیعود الحال فی طلب سبب الترجیح جذعا ولا یقف فالحق انه یجب
عنه **اقول** الحدث لا یکون واجبا فهو ممکن والممکن مفتقر فی ترجح احد طرفی
وجوده وعدمه علی الآخر الی علة مرجحة لذلک العطف وهذا حکم اولی وان کان
قد یمکن العقل ای قد یمکن لبعض العقول ان یذهل عنه ویفزع الی ضروب من البیان
کما یفزع الی التمثیل بکفتی المیزان المتساویتین اللتین لا یمکن ان یترجح احدیهما
علی الاخری من غیر شئ آخر ینضاف الیها والی غیر ذلک مما یجری مجراه ویذکر فی هذا
الموضع ثم ان صدور الممکن معلولا مع ذلک الترجیح عن تلک العلة اما او یکون واجبا
او لا یکون بل یکون ممکنا اذ لا وجه لان یکون ممتنعا مع فرض وقوعه فان کان ممکنا
عاد الکلام فی طلب سبب ترجیحه جذعا ای جدیدا او حدیثا ولا یقف بل یؤدی الی
الافتقار بعد کل سبب الی سبب آخر لا الی نهایة ویلزم منه ایضا ان لا یکون ما فرض
سببا بسبب وهو محال فاذن صدور المعلول مع الترجیح عن السبب الاول واجب و
هو المطلوب وظهر من ذلک ان العلة ما لم یجب صدور المعلول عنها لم یوجد
المعلول وایضا ان العلة الاولی کما کانت واجبة لذاتها کانت واجبة
فی علیتها وانما وسم الفصل بالتنبیه والاشارة معا لاشتماله علی حکم اولی و
هو احتیاج الممکن فی وجوده الی سبب وهذا الحکم مع اولیته مشهور لم ینازع
فیه احد وعلی حکم قریب من الوضوح وهو کون السبب فی سببیته واجبا وهذا
مما نازع فیه قوم من المتکلمین فانهم حکموا بان الفاعل المختار انما یصدر الفعل عنه

على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب تنبيه مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها
ا غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ب فاذا كان الواحد يجب عنه شيئان
من حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما ان يكون من مقوماته او من
لوازمه فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين من مقومات
العلة مختلفتين اما للمهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معًا
ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة **اقول** يريد بيان ان الواحد
الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريبا
من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم
معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشئ بحيث يجب عنه ا غير مفهوم
كونه بحيث يجب عنه ب اى عليته لاحدهما غير عليته للآخر وتغاير المفهومين
يدل على تغاير حقيقتهما فاذن المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيئان او شئ موصوف
بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدا هذا خلف فهذه القدر كاف في تقرير هذا المعنى والزيادة للايضاح
قال وذلك الشيئان اما ان يكونا من مقومات ذلك الشئ الواحد او من لوازمه فان كانا من
لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم يقف فهما اذن من مقوماته وفي الحقيقة بزيادة
او بالتفريق بعد قوله فاما ان يكونا من مقوماته ومن لوازمه والمراد منه ان يكون
احدهما من مقوماته والآخر من لوازمه وح لا يكون حيثية استلزامه ذلك اللازم
هى بعينها حيثية ذلك المفهوم ويلزم ان يكون مبدأ حيثية الاستلزام غير خارج عن
ذاته والا فعاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركب ما في مهية ذلك
الشئ او لانه موجود بعد كونه شيئا ما او بعد وجوده بتفريق له والاول كما في الجسم
بحسب مهيته المنقسمة الى مادة وصورة والثانى كما فى العقل الاول بحسب التكثر
الذى يلزمه عند وجوده بسبب تغاير مهيته ووجوده والثالث كما في الشئ المنقسم
الى اجزائه او جزئياته فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معًا ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم
الحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يمكن ان يصدر
عن الواحد الحقيقي ولكن البعض بتوسط البعض وانما قال فهو منقسم الحقيقة
ولم يقل منقسم المهية لان المهية قد يكون بسيطة والتكثر يلزمها اما الوجود

او لما يعرض بعد الوجود كما مر و عارض الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشئ ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك فى ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان يكون الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب ان سلب الشئ عن الشئ واتصاف الشئ بالشئ وقبول الشئ للشئ امور لا تتحقق عند وجود شئ واحد لا غير فانها لا يلزم الشئ الواحد من حيث هو واحد بل يستدعى وجود اشياء فوق واحدة تتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة و صدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال وبيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفى فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول او الى قابل وشئ يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث تنفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها واما صدور الشئ عن الشئ امر يكفى فى تحققه فرض شئ واحد هو العلة والا لامتنع استناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد لا يقال الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق شئ يصدر عنه وشئ صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافى يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثانى كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى يتقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة يعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر فى ذات العلة كما مر

اوهام وتنبيهات

قال قوم ان هذا الشئ المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت

ما قيل في شرط واجب الوجود لم يجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى
لا احب الآفلين فان الهوى في خطيرة الامكان افول ما وقال آخرون بل هذا الوجود
المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته غير معلولين لكن صنعته
معلولة وهؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين وانت خبير باستحالة ذلك ومنهم
من جعل وجوب الوجود لضدين او لعدة اشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهؤلاء
في حكم الذين من قبلهم اقول يريد ذكر مذاهب الناس في وجوب اعيان الموجودات
وامكانها وقدمها وحدوثها وان ينبه على ما هو الحق عنده منها واول اختلافهم
في الشيء الغني عن المؤثر الذي هو موجود لنفسه واجب لذاته اهو واحد ام اكثر من
واحد فالقائلون بانه اكثر من واحد افترقوا الى قائلين بان هذه الموجودات المحسوسة
والى قائلين بانه غير ذلك فالفرقة الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب باشكالها
وهيأتها وتنضدها والعناصر بكلياتها واجبة قديمة وان الممكن الحادث
في العالم هو الحركات والتركيبات وما يتبعها لا غير والشيخ رد عليهم
بتذكر ما مر من شرط واجب الوجود وهو انه واحد غير محتاج في قوامه الى شيء
وغير منقسم بحسب الحد والمهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية
الى اجزاء ولا الى جزئيات ولا الى مهية ووجود وان جميع ما هو موصوف بشيء من
ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك
مبادي بانفسها غنية عن غيرها بقوله تعالى لا احب الآفلين في قصة ابراهيم حكاية
عنه حين حكم بامتناع الربوبية للكواكب لافولها فان الامكان افول ما واما الفرقة
الثانية القائلة بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افترقوا الى قائلين بان مادة
هذه المحسوسات وعنصرها واجبة والى قائلين بانها ليست بواجبة اما القائلون
بانها واجبة فمنهم من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصور ككثير من القدماء ومنهم
من ذهب الى انها هي اجسام اما متفقة بالنوع ومختلفة بالاشكال وهم اصحاب ذيمقراطيس
واما مختلفة بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو ماء
او هواء او بخار او غير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة
حادثة معلولة واثبتوا علة مغايرة لها واجبة اما واحدة او فوق واحدة واما القائلون

بانهم واحدة فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة وجميع من قال بالاجزاء او بالعنصر الواحد وآما القائلون بانها فوق واحد فهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة وهم الحرمانيون الذين قالوا بان المبادى خمسة هيولى وزمان وخلاء ونفس واله وآما القائلون بان المادة ليست بواجبة وان الواجب اكثر من واحد فهم الجاعلون وجوب الوجود لضدين خير وشر ويعبرون عنهما بيزدان واهرمن وتارة بالنور والظلمة والشيخ رد على جميعهم بتذكر البرهان على ان واجب الوجود واحد

قال ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشئ عنه ثم ابتدأ واراد وجود شئ عنه ولولا هذا لكانت احوال متجددة من اصناف شئ فى الماضى لا نهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية من امور متعاقبة كلية منحصرة فى الوجود قالوا وذلك محال وان لم يكن كلية حاضرة لاجزائها معا فانها فى حكم ذلك فكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال يوصف بانها لا يكون الا بعد ما لا نهاية له فيكون موقوفة على ما لا نهاية له فيقطع اليها ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد ويزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ومن هؤلاء من قال ان العالم وجد حين كان اصلح لوجوده ومنهم من قال لم يمكن وجوده الا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين ولا بشئ آخر بل بالفاعل ولا يسئل عن لم فهؤلاء هؤلاء اقول لما فرغ عن ذكر القائلين بان الواجب اكثر من واحد شرع فى اقوال القائلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين ذهبت احديهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانا وهم المتكلمون وكثير من سائر المليين والثانية الى ان بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم الا سبقا بالذات وهم جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود لم يزل غير موجد لشئ ثم ابتدء واوجد العالم بارادته واحتجوا على ذلك بان الحال لو لم يكن كذلك للزم القول بحوادث لا اول لها كما ذهب الحكماء اليه وهو باطل لامور منها وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل منها موجود فاذن يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة فى الوجود والانحصار فى شئ بنا قض عدم التناهى وان لم يكن لها كلية حاضرة لآحادها معا فى الوجود فانها فى حكم ذلك عقلا

بناء على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الآحاد والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانها فى حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل واحد من الحوادث لكونه متوقف الوجود على انقضاء مالانهاية له من الحوادث السابقة والامور المترتبة الغير المتناهية يمتنع ان ينقضى واشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فيقطع اليها مالانهاية ومنها وجوب تزائد عدد الحوادث بتجدد كل حادث ومالايتناهى ممتنع ان يزيد اوينقص والى هذه الحجة اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد مالانهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا العلة تخصيص العالم بالوقت الذى حدث فيه دون سائر الاوقات التى يمكن فرضها فيما لايتناهى قبله وبعده افترقوا بحسب الاقوال الممكنة فيه الى قائل بثبوت التخصيص بالوقت المعين اما لذات ذلك الوقت او للفاعل اولشئ غيرهما والى قائل بنفى التخصيص وبالحقيقة لافرق بين نافى التخصيص وبين مثبته بسبب الفاعل وحده لاغير فاذا الفرقة المذكورة افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث وبوجوب علة لذلك التخصيص على غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجرى مجريهم وهؤلاء انما يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصص مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم فى غير ذلك الوقت ممتنعاً لانه لاوقت قبل ذلك الوقت وهو ابو القاسم البلخى المعروف بالكعبى ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصص خوفاً من العجز عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لايتعلق بوقت ولا بشئ اخر غير الفاعل ولايسئل عما يفعل اواعترفوا بالتخصص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الآخر من غير مخصص وتمثلوا فى ذلك بعطشان يحضره الماء فى انائين متساوى النسبة اليه من كل الوجوه فانه يختار احدهما لامحالة وبغير ذلك من الامثلة المذكورة وهم اصحاب ابى الحسن الاشعرى ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتاخرين واشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هؤلاء من قال الى قوله

ولا يسئل عن لم وجملة اقوال المتكلمين تقوله هؤلاء وهؤلاء قال وبازاء هؤلاء قوم
من القائلين بوحدانيته لاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود
في جميع صفاته واحواله الاولية له وانه لم يتميز في العدم الصريح حال الاولى به فيها
ان لا يوجد شيئا او بالاشياء ان لا توجد عنه اصلا وحال بخلافها اقول لما فرغ من
بيان مذاهب المتكلمين شرع في بيان مذاهب الحكماء وبدا بانهم يقولون ان واجب الوجود
بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية لان ذلك يقتضي عدم الفعل
عن جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان يكون فاعلا دائما
اما ان كانت فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته الى سبب آخر كما مضى بيانه وواجب
الوجود لا يجوز ان يكون كذلك واراد بالاحوال الاولية الاحوال التي لا يتوقف وجودها
عن شيء غير ذاته ككونه قادرا او عالما او فاعلا ويقابلها الاحوال الثانية المتوقفة
على وجود الغير ككونه اولا وآخرا او ظاهرا او باطنا وهي لا يكون واجبة
له لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فاشار الى ان العدم
الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها امساك الفاعل عن الفاعلية اولى بالقياس
اليه او يكون لا صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل عن حالة اخرى يصير فيها
فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل عن حالة اخرى يصير فيها
فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالفعل وغرضه من ذلك الرد على القائلين
بكون بعض الاوقات اصلح لان يفعل فيه من الباقية قال ولا يجوز ان ينبعث
ارادة متجددة الا لداع ولا يجوز ان ينبعث جزافا وكذلك لا يجوز ان ينبعث طبيعة
او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف تنبعث ارادة لحال تجددت وحال ما يتجدد كحال ما تمهد
له التجدد فيتجدد واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد له شيء حالا
واحدة مستمرة على نهج واحد وسواء جعلت التجدد لامر تيسر او لامر زال مثلا
لحسن من الفعل وقتا ما تيسر او معين او غير ذلك مما عدا او كقبح كان يكون له
لو كان فقد زال او عائق او غير ذلك كان فزال اقول لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين
هو الذي يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى
اثبات شيء نسبته يتخصص لذي الطرف الذي يختاره فاثبتوا له ارادة يتعلق

بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة
على علمه عند الكعبي فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة اولا بانها لابد ان تتبع
امرا متجددا يقتضي ايثار احد المقدورات كشوق ما او ميل اليه وهو الداعي
والا لكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه جزافا وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق
والجزاف لفظة معربة معناه الاخذ بكثرة من غير تقدير او قد يطلق بحسب
الاصطلاح على فعل يكون مبدأه شوقا تخيليا من غير ان تقتضيه فكر كالرياضة
او طبيعة كالتنفس او مزاج كحركات المرضى او عادة كاللعب باللحية مثلا وهو
باعتبار من الفاعل كما ان العبث يكون باعتبار من الغاية والشيخ اطلقه ههنا
على الفعل الذي يتعلق الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق او اختصاص
ثم ان الشيخ جعل الحكم اعم مما فيه التنازع للاستظهار فقال وكذلك لا يجوز
ان تنبجس طبيعة او غير ذلك بل تجدد حال اي لا يجوز ان يتجدد شيء من الشرائط
الفاعلية التي يتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة او قسرا
من تجدد وابطل ذلك بان حال الشيء المتجدد انما يكون كحال الفعل المتجدد الذي
كلامنا فيه وكما يحتاج الفعل الى ذلك الشيء في تجدده كذلك يحتاج ذلك الشيء
الى تجدد امر آخر ويتسلسل اما دفعة وهي باطل واما متسقا شيء قبل شيء وهو القول
بحوادث لا اول لها ثم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة وبان الارادة غير
زائدة على العلم بقوله واذا لم يكن تجدد كانت حال ما يتجدد منه حالا واحدة مستمرة
على نهج واحد وذلك يقتضي اما لا صدور الفعل عن الفاعل اصلا واما صدوره في
جميع اوقات وجوده واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون
بتجدد شيء غير الفعل اصلا مع قولهم اما بكون تعيين الاوقات اصلح بصدوره واما
بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شيء
وابطال القول بانه لا يتجدد شيء اشار الى ان هذين القولين ايضا قول بتجدد فقال
وسواء جعلت التجدد لامر تيسر بحسب من الفعل وقتا ما تيسر يعني القول بصلوح
بعض الاوقات ومعين بعينه صدور الفعل منه تيسيرا بحسب كونه ممتنعا وغير ذلك
مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم او جعلته لامر زائل كقيد كان فزال عند الوقت بصلاح

او امتناع كان فزال عند وقت الامكان او غير ذلك بحسب عاداتهم فان القول
بجميع ذلك قول بتجدد شئ ما وقد ابطلناه قال قالوا فان كان الداعي الى تعطيل
واجب الوجود عن افاضة الخير والجود هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة فهذا
الداعي ضعيف وقد انكشف لذوي الانصاف ضعفه على انه قائم في كل حال ليس
في حال اولى بايجاب للسبق من حال واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود
بغيره فليس تناقض كونه دائم الوجود بغيره كما نبهت عليه ولما فرغ عن الاشارة
الى قدم الفعل بما هو من جانب الفاعل وبما هو من جانب الفعل وابطل القول بالحدوث
اراد ان يشير الى ضعف حجج القوم وحججهم ايضا تنقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى
ما يتعلق بالفعل وما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون
مسبوقا بالعدم ومما يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه يمتنع الا محدثا
فذكر ان الداعي لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتملا على التزام امر شنيع وهو
تعطيل الواجب جل ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخير والجود ان كان هو ان يكون
الفعل مسبوقا بالعدم فهذا غرض ضعيف ومع ذلك فهو حاصل في كل حال
سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث او في وقت تقدم قبله او بعده من غير
تخصص واولوية لذلك الوقت دون غيره وان كان الداعي لهم الى ذلك هو
ظنهم ان الفعل في نفسه يمتنع ان يكون غير حادث فقد نبهت في صدر النمط على
فسادهما وبين لك ان المعلول يمكن ان يكون دائم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب
عن حجج الثلث المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا اول لها وبيان وجوه الخطاء
فيها قوله واما كون غير المتناهي كلا موجودا لكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو
توهم خطأ ليس اذا صح على كل واحد حكم صح على كل محصل والا لكان يصح ان يقال
لكل من غير المتناهي ممكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل
في الوجود فيحمل الامكان على الكل كما يحمل على كل واحد اشارة الى الجواب عن الحجة
الاولى وهو ان القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم
به على كل واحد يقتضي القول بامكان دخول غير المتناهي في الوجود
لامكان دخول كل واحد منها في الوجود وهذا مما يهم حصول

بامتناعه فانهم يقولون مقدورات الله تعالى لا يتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها
فى الوجود بحيث لا يبقى له مقدور يخرجه الى الوجود وقوله قالوا ولو بذل
غير المتناهى من الاحوال التى نذكرونها معدوما الاشياء بعد شئ وغير المتناهى
المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يسلم ذلك كونها غير متناهية فى العدم اشارة
الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتناهى اذا كان معدوما فقد يمكن ان يزايد
وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة التى ينقص كل يوم و[illegible] معلومات
الله التى هى زائدة على مقدوراته مع كونهما غير [illegible] هم والحوادث التى
كلامنا فيها ليست بموجودة جميعا فى وقت من الاوقات فان ازديادها لا يكون
قادحا فى كونها غير متناهية وقوله واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله
ما لا نهاية له او احتياج شئ منها الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب
فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو ان الشيئين وضعا معا بالعدم والتالى
لم يكن يتلى بوجود الا بعد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة
ولا فى وقت من الاوقات بحيث يصدق ان الاخيرة كان متوقفا على وجود ما لا نهاية
له او محتاجا الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له بل اى وقت فرضت وجدت بينه وبين
كون الاخير اشياء متناهية ففى جميع الاوقات هذه نسبة كل شيئين او الجميع عنده
وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد الا بعد وجود اشياء
آخر كل واحد منها فى وقت آخر لا يمكن ان يحصى عددها فذلك حق فهذا هو
نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون مقدمة فى ابطال نفسه بان
تغير لفظها تغيرا لا يتغير به المعنى اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية وهو ان معنى توقف
الحادث اليومى على انقضاء ما لا نهاية له او احتياجه الى ذلك ان كان
هو انه قد كان فيما مضى وقت بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شئ من الحوادث
وكان وجود الحادث اليومى فى ذلك الوقت متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له
من الحوادث او كان هذا الحادث محتاجا فى وجوده الى انقضاء ما لا نهاية بعد ذلك
الوقت الى ان ينتهى النوبة اليه فهو قول كاذب ومع ذلك مصادرة
على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق ان كل

وقت يفرض فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي من الحوادث الا عدم متناه فاذا كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحدا ففي جميع الاوقات هذا الحكم يكون حقا وان كان معناه ان الحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع **قوله** قالوا فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء الكلية عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها فيتبعها التغير لما فرغ عن الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء ههنا وهو ان الواجب لا يختلف نسبته الى الاوقات والى معلولاته الاولية يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدأ الاول اذ لا واسطة غريبة بينهما وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا يعني النفوس الفلكية والاجرام الكلية فانها تصدر عن العقول بحسب ذواتها بلا توسط شيء آخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها يعني الحركة السرمدية اللازمة من اختلاف اوضاع تلك الاجرام فيتبعه التغير يعني الحوادث اليومية **قوله** فهذه هي المذاهب واليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدا مراده ان التنازع في القدم والحدوث سهل بالقياس الى التنازع في وحدة واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يرخص التساهل فيه وليس مراده ان لمسئلة القدم والحدوث تعلقا بمسئلة التوحيد

النمط السادس في الغايات ومباديها وفي الترتيب

قال الفاضل الشارح غاية الشيء ما اليه يتحرك ومتى وصل اليها وقف والصواب ان ذلك هو غاية الحركة اما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي ما لاجله يصدر المعلول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط مشتمل على ثلثة مقاصد احدها بيان ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها بيان ترتيب الوجود وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله يعني مسئلة القدم واساس لما بعده لا بيان الاول هو ان الباري تعالى ان لم يكن مستكملا بغيره لم يكن فاعلا بالقصد والارادة وح كان موجبا وذلك يؤكد القول بالقدم وايضا عند القائلين بالحدوث الذي تعويلهم هو قولهم ان الباري تعالى اراد في الازل خلق العالم في وقت

بعينه وبابطال انه يفعل بالارادة بين نعم هذا العذر وبيان الثانی هو ان كون حركات الافلاك شوقية تشبهية الذی به يستدل علی وجود العقول انما يثبت بعد ثبوت ان حركاتها ليست للعناية بالسافلات وذلك انما يثبت بان يقال لو كان حركاتها لاجل السافلات كانت هی مستكملة بها والعالی لا يكون مستكملا بالسافل واقول انه لما اثبت للوجود مبدأ اول فی النمط الرابع كان من الواجب ان يبين كيفية مبدئية فذكر ذلك فی النمط الذی يتلوه المشتمل علی الصنع والابداع ولما ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الی غاياتها فبدأ بالاشارة الی احكامها الكلية وهی ان ای الفاعلين لا يكون لافعاله غاية وايهم يكون لافعاله غاية ثم اشار الی غايات افعال الصنف الثانی ودل ذلك علی وجود موجودات مترتبة هی مبادی لغايات تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين وقد ساق ذلك الی النظر التام فی اثبات تلك الموجودات ثم ترتيب الوجود النازل من المبدأ الاول الی المرتبة الاخيرة ولذلك وسم النمط بالغايات ومباديها وفی الترتيب

تنبيه اتعرف ما الغنی الغنی التام هو الذی يكون غير متعلق بشیء خارج عنه فی امور ثلثة فی ذاته وفی هيأت كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الی شیء آخر خارج عنه حتی يتم له ذاته اوحال متمكنة من ذاته مثل شكل وحسن اوغير ذلك اوحال لها اضافة ما كعلم وعالمية وقدرة اوقادرية فهو فقير محتاج الی كسب **قوله** هذا تعريف لمعنی الغنی والمقصود ان مراعاة معناه المحمول علی المبدأ الاول يقتضی ان لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته واعلم ان صفات الشیء ينقسم الی ما هو له فی نفسه والی ما هو له بسبب وجود شیء غيره والاول ينقسم الی ما ليس من شانه ان تعرض له نسبة الی غيره والی ما من شانه ذلك وهذه ثلثة اصناف الاول هو الهيأت المتمكنة من ذات الشیء والثانی هو الهيأت الكمالية الاضافية وهی كمالات للشیء فی نفسه هی مبادی اضافات له الی غيره والثالث هو الاضافات المحضة والشيخ ذكر ان الغنی التام هو الذی لا يتعلق بغيره فی ثلثة اشياء ذاته والهيأت المتمكنة من ذاته والهيأت الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات المحضة لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغنی هو الذی لا يتعلق فی هذه الاشياء

بغیره ذکران ما یتعلق فی شئ من هذه الاشیاء بغیره فهو لیس بغنی بل فقیر محتاج الی کسب فی هذا الکلام کعکس نقیض للاول لو کان الاول قضیة قال الفاضل الشارح قوله فمن افتقر فی الشئ من هذه الامور الی غیره فهو فقیر محتاج الی کسب کلام خارج عن قانون الخطاء به فانه لامعنی للفقیر الا افتقاره فی احد هذه الامور الی الغیر ومعلوم ان ذلک مما لا فائدة فیه وان کان یرید بالفقیر شیئاً آخر فلابد من افادة تصوره واقول کلام هذا الفاضل یقتضی ان یکون کل قضیة موضوعها ومحمولها شیئاً واحداً فهی خارجة عن قانون الخطابة ولیس کذلک فان الحد یحمل علی المحدود لکن یصیر مفهومه قریباً من فهم الجمهور ویجعل ذلک مقدمة خطابیة علی ان قولنا الفقیر فی شئ ما فقیر لیس بمکرر لان الموضوع هو الفقیر المقید والمحمول هو الفقیر المطلق وذلک یجری مجری قولنا الموجود فی شئ موجود وایضاً هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل ذکر ماهیة الغنی وهو الذی لا یفتقر الی الغیر لا فی ذاته ولا فی شئ من صفاته الحقیقیة وذلک یقتضی ان یکون قوله الغنی هو الذی لا یفتقر الی الغیر فی هذه الامور شبیهاً بقضیة مشتملة علی موضوع ومحمول بمعنیً واحد لان المحدود والحد شئ واحد واذا کان کذلک فلامحالة یکون ما یقابل الحد وما یقابل المحدود باترائهما ایضاً شیئاً واحداً ویکون کلامه هذا جاریاً مجری قول من یقول الانسان هو الحیوان الناطق وما لیس بالحیوان الناطق فلیس بانسان فلا ادری لم صار الاول تعریفاً مقبولاً والثانی قولاً مستنکراً غیر مقبول مع کونهما فی الحکم واحداً بلی لو قال ان الشیخ قد قال فی الاول ان الغنی هو الذی لا یتعلق بغیره وقال بعده فمن احتاج الی غیره فهو فقیر وکان من الواجب ان یقول ومن تعلق بغیره فهو فقیر لکان سؤالاً لفظیاً وکان الجواب انه لما کان فی الاول قاصداً للتعریف لم یورد الاحتیاج لئلا یکون تعریف الغنی به تعریفاً بما یقابله بل اورد التعلق الذی قام مقامه فی افادة معناه ولما لم یکن فی الثانی قاصداً للتعریف اورد الاحتیاج لیعلم انه استعملهما بمعنیین متقاربین **تنبیه**

اعلم ان الشیء الذی انما یحسن به ان یکون عنه شیء آخر ویکون ذلک اولی والیق
من ان لا یکون فانه اذا لم یکن عنه ذلک لم یکن ما هو اولی واحسن به مطلقا
وایضا لم یکن ما هو اولی واحسن به مضافا فهو مسلوب کمال ما یفتقر فیه الی کسب
اقول ان قوما من المتکلمین یعللون افعال الباری جل ذکره بالحسن والاولویة
فیقولون ایصال النفع الی الغیر حسن فی نفسه وفعله اولی من ترکه فلاجل ذلک
خلق الله الخلق والشیخ اراد ان ینبه علی ان هذا الحکم فی حق الله مقتضی لاسناد
نقصان الیه وتقریره ان الشیء الذی یحسن به ان یفعل فعلا ویکون ان یفعل
احسن به من ان لا یفعل فانه ان فعل کان ما هو حسن به فی نفسه حاصلا
وکان ما هو احسن به من شیء آخر ایضا حاصلا وهما صفتان له احدهما مطلقة
والاخری کمالیة اضافیة الی شیء آخر وان لم یفعل لم یکن ما هو حسن به حاصلا
ولا ما هو احسن به من شیء آخر ویظهر من ذلک ان هاتین الصفتین قد استفیدها
ذلک الشیء من فعله وفعله غیره فاذن هو فی ذاته مسلوب کمال مفتقر فی کسب الکمال
الی غیره **تنبیه** فما اقبح ما یقال من ان الامور العالیة تحاول ان تفعل شیئا
لما تحتها لان ذلک احسن بها ولتکون فعالة للجمیع فان ذلک من المحاسن والامور
اللائقة بالاشیاء الشریفة وان الاول الحق یفعل شیئا لاجل شیء وان تفعل لمیة
اقول هذا التصریح بالمقصود الذی اومأنا الیه فی الفصل المتقدم وهو کنتیجة لما قبله
ومراده واضح وجعل الحکم عاما متناولا لجمیع العلل العالیة التی هی تامة ابدا وتنها
او بعللها مع ابداعها وانما سلب الغایة عن فعل الحق الاول جل ذکره مطلقا لان
الفاعل الذی یفعل لغایة فهو غیر تام من وجهین احدهما من یقصد وجود تلک
الغایة فان ذلک یقتضی کونه مستکملا بذلک الوجود والثانی من حیث یتم فاعلیته
بمهیة تلک الغایة فان ذلک یقتضی کونه من حیث ذاته ناقصا فی فاعلیته
والحق الاول لما کان تاما بذاته واحدا لا کثرة فیه ولا شیء قبله ولا معه فاذن
لا غایة لفعله بل هو بذاته فاعل وغایة للوجود کله **تذنیب**
اتعرف ما الملک الملک الحق هو الغنی الحق مطلقا ولا یستغنی عنه شیء فی شیء وله ذات
کل شیء لان منه او مما منه ذاته فکل شیء غیره فهو له مملوک ولیس له الی شیء

وقرأ قوله سياقة الكلام يقتضى ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذى قبله بالتذنيب ولاشك فى ان التقديم والتأخير سهو وقع من الناسخين وهذا الفصل مشتمل على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها كونه غنيا مطلقا وهو سلبى والثانى افتقار كل شئ فى كل شئ اليه وهو اضافى والثالث كون كل شئ له وهو ايضا اضافى وعلى ذلك يكون كل شئ منه فانه لما كان كونه غاية للاشياء هو كونه فاعلا لها بعينه صح تعليل كون الاشياء له بكون الاشياء منه تنبيه اتعرف ما الجود الجود هو افادة ما ينبغى لا لعوض فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغى له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن او على ما ينبغى فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو الذى يفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدى لشئ يعود اليه واعلم ان الذى يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص قوله يريد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها معنى الافادة والثانى ان يكون ما يفيده المفيد شيئا ينبغى للمستفيد اى يكون ينبغى ان يكون مرغوبا فيه مؤثرا بالقياس اليه والثالث ان لا يكون لعوض وباقى الكلام بيان للعوض وهو ظاهر قال الفاضل الشارح لفظة ينبغى مجملة يراد بها تارة الحسن العقلى كما يقال العلم مما ينبغى وتارة الاذن الشرعى كما يقال النكاح مما ينبغى والحكماء لا يقولون بالحسن العقلى ولا يليق بهم التفسير الثانى ولا معنى لما سوى هذين واقول هذا الكلام يقتضى كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة فى الجاهلية اما المعتزلة يقولون بالحسن العقلى واما فقهاء يفتون بالاذن الشرعى على ان المعتزلة والفقهاء ليسوا بانفرادهم بمستعمل هذا اللفظ غاية ما فى الباب انهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحى بازاء هذين المعنيين لكن ذلك مما يدل على كونها فى اصل اللغة دالة على معنى آخر منقول عنه وكيف لا وعلماء اللغة جميعا ذكروا انها من انفعال للمطاوعة يقال بغيته اى طلبته فانبغى كما يقال كسرته فانكسر وهو قريب مما ذكرناه واعلم ان القدح فى امثال هذا الكلام

الذی استحسنه الخواص والعوام وجری مجری النکت بمثل ما ذکره هذا الفاضل لا یلیق بامثاله لانه یدل علی صدوره عن عصبیة او حسد وقلة انصاف حاشاه عن ذلک ثم انه قال القصد الی ایصال الفائدة الی الغیر لو لم یکن معتبرا فی الجواد لوجب ان یقال للحجر الذی سقط عن سقف ووقع علی رأس عدو انسان مات ذلک العدو انه جواد مطلق لحصول ما ینبغی عنه لا لعوض والجواب ان الحجر انما یکون من یصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ینبغی لم یصدر من الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حرکته الطبیعیة وهی استفادة کمال منه لنفسه لا ایصال کمال لغیره وانما وقع علی رأس انسان اتفاقا والاتفاقی یکون بالعرض ثم ان الوقوع علی الرأس لا یقتضی الموت بالذات بل یقتضی اختلال اوضاع الاعضاء وللموت سبب آخر یقتضیه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان المقتضی لموت انسان لا یکون مقتضیا لموت عدو انسان آخر بالذات بل بالعرض ثم ان المقتضی لموت عدو انسان لا یکون مقتضیا لوصول فائدة الی ذلک الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذی اورده و کذلک القول فی الدواء المصحح والمزیل للمرض فانه یصحح ویزیل المرض بالعرض وانما یفعل بالذات کیفیة مضادة للکیفیة الغیر الملائمة وهکذا حال سائر الفاعلات الطبیعیة فانها لا یفید غیرها بافعالها شیئا الا بالعرض فان قیل فلم لم یقید الشیخ تعریف الجود بانه ما یکون بالذات اجیب عنه بانه لو عرف الجواد لاحتاج الی ذکر هذا القید لکنه لما عرف الجود لم یحتج الیه کما ان من عرف البارد بانه شیٔ یصدر عنه کیفیة کذا وکذا احتاج الی ان یقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها کیفیة کذا وکذا لم یحتج ان یقول بالذات ولنعد الی المقصود ونقول فاذن قد ظهر ان کل فاعل یفعل بطبع من غیر ارادة او بارادة فهو مستکمل امابنفس فعله او بما یستعیضه فالجواد هو کل فاعل یکون اعلی مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل الشارح وقول الشیخ واعلم ان الذی یفعل شیئا لو لم یفعله قبح به الی آخره اعادة للکلام الذی ذکره فی الفصل الثانی من هذا النمط واقول هما قضیتان اشترکتا فی الموضوع فقط وهو الفاعل الذی لو لم یفعل شیئا لقبح ذلک به وتباینتا فی المحمول فانه حکم علیه هناک بانه مسلوب کمال وههنا بانه متخلص ای مستعیض

فظهر ان هذا ليس باعادته لذلك كما ظنه هذه الفاضل **اشارة** والعالى لا يكون طالباً امر الاجل السافل حتى يكون ذلك جاريا مجرى الغرض فان ما هو غرض لقد يتميز عند الاختيار من نقتضيه ويكون عند المختار انه اولى واوجب حتى انه لو صح ان يقال فيه انه اولى فى نفسه واحسن ثم لم يكن عند الفاعل ان طلبه وارادته اولى به واحسن لم يكن غرضا فاذن الجواد والملك الحق لا غرض له والعالى لا غرض له فى السافل **اقول** الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من الغاية والقائلون بان الباری جل ذكره انما يفعل لغرض ذهبوا الى انه انما يفعله لغرض يعود الى غيره لا الى ذاته وذلك لا ينافى كونه غنيا وجوادا فاشار الشيخ الى من يفعل لغرض فلابد من ان يكون ذلك الفعل احسن به من تركه لان الفعل الحسن فى نفسه ان لم يكن احسن بالفاعل لم يمكن ان يصير غرضا له ثم انتج من ذلك ان الملك الحق لا غرض له مطلقا وان العالى لا غرض له لا مطلقا بل بالقياس الى السافل لانه ربما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التى لم تبدع كاملة فهى مستفيدة الكمال مما فوقها **تنبيه** كل ذى حركة بارادة فهو متى تعرى عن الاغراض المذكورة الراجعة اليه حتى كونه متفضلا او مستحقا المدح فما على عن ذلك ففعله اجل من الحركة والارادة **اقول** معناه ان كل متحرك ذى ارادة فهو مستكمل وينعكس عكس النقيض الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس بمتحرك ذى ارادة والمقصود ان البارى تعالى والعقول الكاملة فى ابداعها لا يباشر التحريك وان النفوس المحركة للافلاك بالارادة مستكملة بحركاتها **وهم وتنبيه** اعلم ان ما يقول من ان فعل الخير واجب حسن فى نفسه شئ لا مدخل له فى ان يختاره الغنى الا ان يكون الاتيان بذلك الحسن ينزهه ويمجده ويزكيه ويكون تركه ينقص منه **اقول** ليس وكل هذا ضد الغنى لما تبين ان الفاعل الذى يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره مستكمل بغيره وجه آخر وهو ان يقال الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود اليه او الى غيره بل لان الفعل فى نفسه واجب حسن فكون الفعل فى نفسه على تلك الصفة مقتضيا لاختيار الفاعل اياه فهذا هو الوهم وقد نبه على فساده بما مر هذا حسن الفعل ووجوبه فى نفسه شئ لا مدخل له فى ان يختاره الغنى بل المقتضى للاختيار هو كونه مما ينزهه من الذم او يمجده ويصيره مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغنى والله اعلم

ن القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضي
استحقاق مدح او لا استحقاق ذم فان اقتضى الاخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو
واجب والا فلا والقبيح بانه كل فعل يقتضي ذم ولاجل هذا ما يذكر الشيخ كثيرا مع فعل
الحسن والواجب من التنزيه والتمجيد واستحقاق الثناء والمدح والحمد والتخلص
من المذمة وما يجري مجراها في هذه الفصول **اشارة** لا تجد ان طلب مخلصا الا ان
تقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك
النظام على ترتيبه وتفاصيله معقولا فيضانه وذلك هو العناية وهذه جملة
تشهد سبيل تفاصيلها **اقول** لما بين ان العلل العالية لا تفعل لغرض في الامور السافلة
وجب عليه ان يبين ان النظام المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة كيف
صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صدورها بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على
سبيل الاتفاق او الجزاف فذكر في هذا الفصل ان تمثل النظام الكلي اي تمثل نظام
جميع الموجودات من الازل الى الابد في علم الباري السابق على هذه الموجودات مع
الاوقات المترتبة الغير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد
من تلك الاوقات يقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل والذات
المقتضية في جميع الاحوال تجعل ذلك الفيضان منها وهذا المعنى هو عناية الباري تعالى
بمخلوقاته وهذه جملة وعد بيان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من
هذه الفصول التسعة هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله ووجه
نظم الفصول ان يقال لو كان الباري فاعلا بالارادة لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا
والتالي بالاتفاق باطلة فالمقدم باطل بيان الشرطية ان من فعل بالارادة ففعله
اولى به فاذن هو مستكمل بفعله وذلك ينافي الغني وينافي الملك ايضا لاعتبار
معنى الغني في حده وينافي الجواد الذي لا يفعل لعوض لا يقال انه انما فعل لان الفعل
في نفسه حسن او لايصال النفع الى الغير لانا نقول الاتيان به ينزهه وعدم
الاتيان يوقعه في استحقاق الذم وح يعود الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل
بالارادة مستكمل ثبت ان العالي لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت ان الله ليس
فاعلا بالارادة وقد اتفقوا على عنايته وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك واقول

ليس المقصود من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة
في اثبات المقصود والمقصود هو نفي الغرض عن افعال المبادي العالية لان النمط لما كان
مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادي الاول وغايات افعالها
ووجه التلفيف بين الفصول ان الشيخ اختار من صفات المبدأ الاول المتفق
عليها هذه الثلثة لانها مما يشاركه غيره فيها ومعانيها دالة على نفي الغرض
عن فعله وقدم الغنى لانه ادل على ذلك ففسره في الفصل الاول واثبت المطلوب
به وحده في فصلين بعده ثم فسر الباقيين في فصلين بعدها وذكر في الفصل
السادس والثامن ان الفاعل اذا قصد نفع الخير وحسن الفعل كان ايضاً
مستكملا ولما كان البيان متناولا لغير المبدأ الاول من المبادي العالية
جعل الحكم عاما ولما كان تحريك الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبا اليها
مع انه تابع للارادة بين ان المبادي التي كلامنا فيها هي ليست مما يباشر
تحريكها ولما فرغ من ذلك ذكر ان النظام الكائنات مع نفي الغرض عن مباديها كيف
يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح والحجة
بعد تهذيبها خطابية لانه يق ما معنى انه لو فعل بالارادة يلزم ان لا يكون غنياً
ولا ملكا ولا جواداً فان عنيت انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق
الذم كان الزام الشيء على نفسه فان التالي عين المقدم ولم لا يجوز ان يكون
الله يستفيد الاولية لنفسه او دفع المذمة بفعله فان النزاع لم يقع الا فيه
وان عنيت به شيئاً آخر فبينه فظهر ان الحجة خطابية من باب الطامات
اقول وهذا يدل على انه يرى تكرار الشيء خطابة وقد قال من قبل ان ذلك خارج
عن قانون الخطابة والجواب عن قوله ما معنى قوله الباري لو فعل بالارادة
لم يكن غنيا ان يق معناه انه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته
بل كاملا بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز ان يكون الله
مستفيداً للاولوية او دفع المذمة ان يقال لان المستفيد لشيء لا يكون تاماً
ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا اقناعي من باب الطامات اوليس مفوض
الى من ينظر في الكلامين وانصف **تنبيه** قد تبين لك ان الحركات السماوية ٤٠

قد تتعلق بارادة ما كلية وبارادة جزئية وتعلم ان مبدأ الارادة العقلية المطلقة
الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر
بفضيلتها لم يصحبها فقر فكانت ارادة مما يشبه العناية المذكورة وانت تعلم
ان المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع او على ... بل اما ان يكون
محصل الطبيعة او معدومها والامور الدائمة لا يجوز ان يبقى ... لم يزل شيء
لها مفقودا ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يبقى لم يزل لها ... ومطلوب
بل كل كمالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية ولا ظنية ولا تخ... وليس نسب
امثال ما ذكرناه الى الاجسام السماوية نسب نفوسنا الى اجس... في ان يحصل
منها حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه من حيث
تتميمه لتطلب مبادي الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين واما نفس
السماء فهي اما صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية تتعلق بالبدن ... ضربا
من الاستكمال ان كان وفيه سر **اقول** قال الفاضل الشارح اثبت ... لعقول في هذا النمط
باربع طرق وهذا الفصل مع اربعة فصول بعده مشتمل على ... الاولى واقول
انه لم يقصد اثبات العقول اول قصده بل قصد بعد نفي العا... من افعال المبادي
العالية ذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك ولزمه من ذلك ... اثبات العقول
فمبدأ فيما قصده ببيان ان المبدأ الفاعل لحركة السماء ... سانية غير
عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره ان يقول ... في النمط الثالث
ان الحركات السماوية متعلقة بارادتين كلية وجزئية ... ان مبدأ الارادة
الكلية المطلقة الاولى يعني الارادة التي لا تعلق لها بامر جزئي ... ينبعث الارادة
الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها يجب ان يكون ذاتا عق... مفارقة النفوس
وان الاجسام وقواها لا يتصور بالكليات وتلك الذات اما ... يكون كاملة
الجوهر بفضيلتها الذاتية واما ان لا يكون والاول هو ... مسمى بالعقل الثاني
هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون ... لثلاثة اوجه
الاول ان العقل المحض لا يصحبه فقر فيكون ارادته شبيهة بالعناية المذكورة
وقد تقرر في آخر النمط الثالث ان المحرك السماوي يطلب بارادته ما هو

احسن واولی به والثانی ان المراد الکلی کما مر لیس مما یتجدد ویتصرم علی انقطاع
کالکمیات المنفصلة او علی اتصال کالکمیات المتصلة بل یکون شیئا واحدا
اما موجود الطبیعة او معدوما دائما والامور الدائمة المتشابهة الاحوال اعنی
المجردة المحضة کالعقول لا یجوز ان یقع کان فیما لم یزل لها شیء مفقود ثم حصل
او یقع کان حاصلا له وهو مع حصوله طالب له بل یکون کمالاتها حاضرة حقیقیة
لیست جزئیة متغیرة ولا ظنیة ولا تخیلیة لان الظنون والتخیلات انما یکون بسبب
الغواشی الجسمانیة وهی مبرأة عنها والمحرك السماوی بخلاف ذلك فانه مرید
لامور جزئیة یتجدد ویتصرم علی الاتصال وقد یحصل لجسمه ما یطلبه بالحرکة
ثم یفوته اذا هرب منه والثالث ان الجوهر العقلی لا یکون مرتبطا بجسم
کنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة باجسامنا من حیث هی ناقصة تطلب مبادی الکمال
منها وقد صارت بذلك متجددة بها انسانا واحدا ولولا هذا الارتباط لکانا
جوهرین متباینین فاذن مبدأ الارادة الکلیة المطلقة لیس هو نفس السماء واما
نفس السماء اما صاحب ارادة جزئیة منطبع فی جسمها علی ما ذهب الیه الشائین
او صاحب ارادة کلیة مفارق قد تعلق بالسماء وانبعثت منها صورة منطبعة
فیها لتنال ضربا من الاستکمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلی المفارق
کما ینال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال قوله ان کان ای ان کان
صاحب ارادة کلیة کما وصفنا موجودا للسماء وانما ورد هذه اللفظة لانه
لم یرد ان یصرح بخلاف القوم علی سبیل القطع والیس هو ما یوجب القطع لوجود هذه
النفس وهو ان صاحب الارادة الکلیة والجزئیة یجب ان یکون شیئا واحدا حتی تحصل
الارتباط ویتم الحرکة المنفصلة **اشارة وتنبیه** ولا یمکن ان یقع ان
تحریکها للسماء لداع شهوانی او غضبی بل یجب ان یکون تشبه عن عقلنا العملی
قوله یرید ان یشیر الی غایة الحرکة السماویة وهی النسبة بالمبادی العالیة التی هی
العقول المجردة ولم ینبه علی وجود تلك المبادی فنقول قد تبین فیما مر
ان التحریك الارادی یکون صادرا اما عن تصور حسی او عن تصور عقلی و
الصادر عن التصور الحسی یکون الداعی الیه اما جذب ملائم او دفع

منافر فاذن هذا التحريك يكون لداع اما شهوانی او غضبی کما فی انواع الحیوانات
واما الصادر عن الصور العقلی فهو کما یصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العملی
وتحریک السماء لایجوز ان یکون لداع شهوانی او غضبی لانهما یختصان بالجسم
الذی یتغیر وینفصل عن حال ملائمة الی حال غیر ملائمة ثم یرجع الی الحال الملائمة
فیلتذ او ینتقم من محل له فیغضب وایضا لان کل حرکة الی لذیذ او غلبة علی النحو
الموجود فی الحیوانات متناهیة فاذن هو اشبه بحرکاتنا الصادر عن العقل العملی

قوله ولابد ان یکون لمعشوق ومختار اما لینال ذاته وحاله او لینال مایشبههما
اقول کل تحریک ارادی فهو لشیء یطلبه المرید ویختاره وجوده علی عدمه
وکل مطلوب مختار محبوب فدوام الحرکة انما یکون لفرط الطلب الذی یقتضیه
فرط المحبة والمحبة المفرطة هی لمعشوق ومختار وذلک المعشوق یکون اما شیئا
غیر محصل الذات او شیئا محصل الذات فان لم یکن محصل الذات وجب ان یحصل
بالحرکة والا لکان الطلب طلبا للاشیء وهو محال والشیء المحصل بالحرکة یکون
اینا او وضعا او کما او کیفا او مایتبعها من کمالات الجسم وح انما یکون الحرکة لینال
ذات المعشوق وان کان المعشوق محصل الذات والحرکة لامحالة یتوجه نحو حصول
حال ما للمحرک فاما ان یکون تلک الحال حالا من المعشوق کمماسة وموازاة او
ملاقاة لم یکن حاصلا فحصلت بالحرکة وح یکون الحرکة لینال حالا ما من المعشوق
واما ان لایکون الحال حالا منه ویجب ح ان یکون ممایناسب امّا ذات المعشوق
او حالا من احواله والا فلا مدخل للمعشوق فی العرض من الحرکة وح لایکون الحرکة
حرکة لاجله هف فاذن یکون هذا القسم لاجل نیل حال نسبة ذات المعشوق
او حاله وظهر من ذلک ان تحریک السماء الذی کان لمعشوق لایخلو من ان یکون
امّا لان ینال ذاته او حاله او لینال مایشبههما قوله ولو کان الاول لوقف

اذا او طلب المحال وکذلک لو کان لطلب نیل الشبه من حیث یستقر فهو نیل شبه
لایستقر اقول ای ولو کان المعشوق مما ینال بالتحرک ذاته او حالا منه وبالجملة
یکون من کمالات المتحرک الذی لایکون حاصلا فیه لکان لایخلو اما ان یحصل
وقتا ما او لایحصل ابدا فان حصل وقتا ما اوجب ان یقف التحریک

عن حصوله وان لم يحصل ابداً وكان المتحرك يطلب ابداً فهو طالب المحال والارادة
المنبعثة عن ارادة كلية متصورة بها جوهر عاقل مجرد عن العواشي المادية يستحيل ان
يكون نحو شئ محال فاذن المعشوق ليس من كمالات متحرك ولا مما يحصل بالحركة
ذاته او حاله بل هو شئ متحصل الذات خارجاً عنه ليس من شانه ان ينال وظهر
ان المتحرك انما يريد نيل الشبه به ثم لا يخلو اما ان يكون تحريكه لنيل شبه
يستقر لكمال ما قار يوجد فيه شبيها بكمال المعشوق او يكون لنيل شبه
يستقر كمال او يكون لنيل شبه لا يستقر والاول محال لانه يقتضي عود القسمين
المذكورين اعني الوقوف عند النيل او طلب المحال فبقي ان يكون الحركة لنيل شبه
لا يستقر قوله فلا ينال لكماله الا على تعاقب ليشبه المنقطع بالدائم وذلك اذا كان
المتبدل بالعدد يستقر نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد يفرض لما هو بالقوة يكون له
خروج لا محالة ولنوعه وصنفه حفظه بالتعاقب قوله اى فلا ينال الشبه بكماله اذ هو
غير مستقر الا على تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لا يصاله
وذلك اذا كان المتبدل من الجزئيات الغير القارة بالعدد ويستقر نوعه بالتعاقب
وكل عدم يفرض لما هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل حين انتهاء النوبة
اليه لا محالة ولنوعه او لصنفه حفظ بالتعاقب والشبه انما يكون بذلك
الباقي المحفوظ دون الزائل المتصرم قوله فيكون المتشوق متشبها بالامور التي
بالفعل من حيث براءتها عن القوة راشحا عنه الخير الفائض من حيث هو تشبيه
بالعالي لا من حيث هو افاضة على السافل اقول فيكون المتشوق يعني محرك
السماء متشبها بنحو ما من الشبه وفي بعض النسخ فيكون المتشوق بفتح الواو تشبها
يعني يكون ما اليه يتشوق المحرك هو تشبها ما بالامور التي بالفعل يعني المعشوق
وهو العقل من حيث براءتها عن القوة راشحا عنه الخير الفائض اى في حال كونه
راشحا عنه الخير من حيث هو يشبه بالعالي يعني مقصوده بالقصد الاول هو
التشبه به من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الاول هو التشبه به
من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الثاني فان ترشح عنه الخير حال التشبه
كما ترشح عن معشوقه في لفظة ترشح استعارة لطيفة وهو ان الخير لا يفيض عن المحرك

بالذات بل يفيض عن العقل عليه ويترشح عنه على ما تحته قوله ومبدأ ذلك في احوال الوضع التي هي هيأت فياضه وانما يجرى ما بالقوة فيها مجرى الفعل مما يمكن من التعاقب اقول يعني ومبدأ ذلك الاصل الذي يحصل التشبه به يكون في احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال الغير المقارعني الحركة لا يقع الا في اربع مقولات كما بين في العلم الطبيعي والفلك لا يمكن ان تتغير في ثلثة منها هي الكم والكيف والاين فاذن لاخروج له من القوة الى الفعل الا في الوضع وانما قال التي هي هيأت فياضة لان الاجرام النيرة يفيض انوارها على الاجسام السفلية بحسب اوضاعها والهيأت ليست بذاتها فياضة لكن لما كانت معدة للافاضة وصفها بانها فياضة وانما يجرى ما بالقوة فيها يعني في السماء مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل التشبه فهذا تقرير ما في الكتاب وانما وسم الفصل بالاشارة والتنبيه لاشتماله على بيان غاية الحركة السماوية التي هي التشبه وعلى التنبيه على وجود الجوهر المتشبه اعني العقل قوله لو كان المتشبه به واحدا لكان التشبه في جميع السماوية واحدا وهي مختلف ولو كان لواحد منها تشابه بالآخر تشابهه في المنهاج وليس كذلك الا في قليل اقول يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد اشار في بعض اقواله الى ان التشبه به في الجميع شيء واحد وهو العلة الاولى وقد اشار في بعض مواضع آخر ان كل فلك فقد تخصه معشوق يتشبه ذلك الفلك به فنبه الشيخ في هذا الفصل على انها كثيرة وسنذكر الوجه في كونه واحدا في الفصل الذي يتلوه وتقرير الكلام ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة معينة ولا وضعا معينا وليس للافلاك طبائع تقتضي وضعا معينا والا لكانت النقل عنه بالقسر لا بجهة معينة فان وجوب كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة يحتمل في طبيعة الفلك المقتضية لتشابه اجزائه واحواله ونفوسها ايضا لا يجوز ان يكون طبعها ان يريد تلك الجهة او الوضع الا ان يكون الغرض عن الحركة مخصصا بذلك لان الارادة تتبع للغرض لا الغرض تبع لها فاذن السبب لاختلاف الاعراض وسيذكره من ذلك

اختلاف مباديها المتشبه بها واعلم ان بعض المتفلسفة من الاسلاميين وغيرهم
ذهبوا الى ان المتشبه به هو الجسم فكل فلك سافل فهو متشبه بما يحيط به على
ما سيأتي بيانه والشيخ ابطل ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات في الجهات و
الاقطاب وان اوجب تصورًا فانما يوجب ضعف المشبه عن التشبه التام
لا لمخالفته وليست التشابه موجودًا الا في قليل يعني في الممثلات نفلك البروج
غير ممثل القمر فانها تشبه فلك البروج في الحركات والاقطاب واعترض الفاضل
الشارح بان تشبه الفلك بالعقل معناه ان يستخرج كمالاته اللائقة به الى الفعل
كما في العقل وهذا معنى مشترك بين العقول وليس لما به امتياز كل عقل عن آخر
مدخل في ذلك فان المتشبه به شيء واحد والجواب ان خروج الكمالات الى الفعل
امر كلي لا يمكن ان يصير غاية لحركات جزوية بل يجب ان يكون غايات الحركات
الجزئية امورًا جزئية يلزمها هذا المعنى الكلي وتلك الامور وان كان اختلاف الحركات
قد دلنا على اثباتها لكن ليس لنا الى معرفة مهياتها المتخالفة طريق على ما سيجيء بيانه
قال ويحتمل ان يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف هيولاتها بالمهية كما يجيء بيانه
فلا يكون كل هيولى قابلة الا لحركة خاصة والجواب عنه مضافا الى ما مر ان ذلك
يقتضي كون الحركة المستديرة طبيعية وقد مر فساده **وهم وتنبيه** ذهب قوم الى
ان المتشبه به واحد فقط وان الحركات كان يجوز فيها ان يكون متشابهة ولكنها
لما كان سواء لها ان تتحرك الى اي جهة اتفقت فيها الغرض بالحركة ثم كان يمكن لها
ان يطلب بحركاتها على هيئته نفاعة ثم يجب ان لم يكن للحركة في اصلها الذي جمعت
بين الحركة لما استدعى منها الحركة من الغرض وبين جعلها على هيئات نفاعة ونحن
نقول لو جاز ان ينتحي بهيئة الحركة نفع السافل جاز ان ينتحي بالحركة ذلك وكان
لقائل ان يقول لما كان لها ان تتحرك وان يسكن سواء لديها الامران مثل جهتي
الحركتين ثم كان ان تتحرك انفع للسافل اختارته بل اذا كان الاصل هو انها لا تعمل
لاجل السافل بل انما تطلب شيئًا عاليًا فيتبعه نفع فيجب ان يكون هيئة الحركة
كذلك لذلك قول قال الشيخ في سائر كتبه ان قوما ما سمعوا ظاهر قول الاسكندر اذ يقول
ان الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون للعناية بالامور الكائنة الفاسدة التي

تحت كرة القمر وكانوا سمعوه ايضاً وعلموا بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون لاجل شئ غير ذواتها ولا يجوز ان يكون لاجل معلولاتها ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ماتحت القمر ولكن بالتشبه بالخير المحض والتشوق اليه وان اختلاف الحركات كان يختلف مايكون من كل واحد منها فى عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضى فى حاجة سميت موضع واعترض له اليه طريقان احدهما يختص بوصوله الى الموضع الذى فيه قضاء وطره والآخر يضيف اليه فى ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب من حكم خيريته ان يقصد الطريق الثانى وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا وكذلك حركة كل فلك ليبقى على كماله الاخير دائما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة ينقطع غيره فهذا تقرير هذا الوهم ثم قال فى ابطاله فاول مايقول لهؤلاء انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية فى حركاتها قصد ما لاجل شئ معلول ويكون ذلك القصد فى اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويفرض فى نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان يتم لها به خيريته يخصها والحركة كانت لا يضرها فى الوجود وينفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الثانى او اعسر فاختارت الانفع وان كانت العلة المانعة عن تصيير حركتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة فى نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد اختيار الحركة وكذلك الحال فى قصد السرعة والبطوء قال وذلك لان كل قصد يكون من اجل المقصود فهو انقص وجودا من المقصود لان كل ما لاجله شئ آخر فهو اتم وجودا من الآخر ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الشئ الاخس اقول نفس ما قاله الشيخ فى هذا الموضع وهو واضح قال الفاضل الشارح المعارضة بالسكون غير واردة لان الحركة يستخرج الكمالات من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو استخراج كان حاصلا لكل الحركات فيكون الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصلا بالسكون فلا لم يكن الحركة والسكون بالنسبة على غرضه على السواء واقول ليس مراد الشيخ تجويزا للسكون على ذلك مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول بان يطلب التشبه

بل مراده بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين اصل الحركة وهيأتها
بان التمسك بمثل ذلك فى جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير ممكن وذلك على
تقدير كون الحركة والسكون والنسبة الى الفلك على السواء فالعلة الداعية الى انها
داخل الحركة الى التشبه هى بعينها داعية الى اسناد هيأتها الى مثل ذلك **قوله**
واذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع
فاذن المتشبه بها امور مختلفة بالعدد **اقول** اى اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما تحته
وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتأخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت الفلك
فحصل مقصود وهو كون المتشبه بها امورا كثيرة **قوله** وان
جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا او لاجله تشابهت الحركات فى انها
دورية **اقول** هذه اشارة الى ما ذكره وهو قول الفيلسوف الاول المتشبه به واحد
فحمله الشيخ على ان ذلك هو المتشبه به الابعد يعنى العلة الاولى واعترض الفاضل الشارح
عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبها به من هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات
وان لم يكن متشبها به بل كان التشبه به غيره او شيئا مركبا منه ومن غيره لم يكن
هو متشبها به وايضا تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح على
الافلاك غيرها واما اذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين عليها كانت
الحركة الدورية واجبة لها لذواتها فتعليلها بكون المتشبه به واحدا باطل
والجواب عن الاول ان المتشبه به علة لوجه ما للحركة وان لم يكن علة فاعلية
لها والعلل قد يكون بعيدة وقد يكون قريبة فكذلك التشبه به وايضا كون
المتشبه به القريب بحيث يمكن ان يتشبه به لا يتصور الا بعد وجوده المستفاد
من العلة الاولى فاذن ليس هو متشبها به ولا يتصور الا مع اعتبار العلة
الاولى ولا يبعد ان يكون استدارة الحركة المشتركة فيها لاعتبار العلة الاولى
وما به يمتاز كل حركة عن غيرها لاعتبار ذلك المعلول الذى هو موجود خاص
والجواب عن الثانى ان الحركة يمتنع ان يكون لشئ واجبة لذاته لان المتصرم
لا يجب لامر ثابت فاذن هى بالافلاك ليس بحسب ذواتها بل بحسب شئ
آخر لا بحسب ذات الفلك ... يكون استدارتها التى هى هيأت تابعة لها بحسب شئ

آخر اولی زیادة تبصرة الآن لیس لك ان تکلف نفسك اصابة کنه هذا التشبه
بعد ان تعرفه فی الجملة فان قوی البشر وهم فی عالم الغربیة قاصرة عن اکتناه
ما دون هذا فکیف هذا وجوزانه اذا کان المحرك یزید تشبها ینال منه علی التجدد
امر ان یعرض منه فی بدنه انفعال یلیق بذلك التشبه من طلب الدوام کما
یعرض فی ذلك من انفعالات یتبع انفعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة
فیه فربما لاح لك سر واضح خفی فاجتهد واعلم انه کیف ذلك وانه یکون
هیئة تشبه الخیالات لا عقلیة صرفة وان کانت خیالات عن عقلیة
صرفة بحسب استعداد تلك القوی الجسمانیة وانت عند تلویح المعقولات
فی نفسك تصیب محاکاة لها من خیالك بحسب استعدادك وربما تأدت الی
حرکات من بدنك ثم ان اشتهیت ضربا آخر من البیان مناسبا لما کنا
فیه فاسمع اقول قد تبین فیما مر ان محرك الفلك انما یخرج بتحریکه ایاه اوضاعه
من القوة الی الفعل طلبا للکمال اللائق به والاوضاع الخارجة الی الفعل
وان کانت کمالات ما لکنها یکون کمالات بالقیاس الی الجسم لا بالقیاس
الی محرکه فالکمال اللائق بالمحرك هو التشبه بمبدأه فی صیرورته بریا من القوة لکن
الکمال والتشبه امران یقعان علی اشیاء مختلفة الحقائق بالتشکیك وقوع
اللوازم فاذن ههنا شیء ما یحصل لمحرك کل فلك بالتحریك یقع علیه باعتباره
مقیسا الی المتحرك اسم الکمال وباعتباره مقیسا الی المبدأ المفارق اسم التشبه
والشیخ ذکر فی هذا الفصل انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشیاء بالاجمال
فلیس لك ان تکلف نفسك تصور ماهیاتها المختلفة بالتفصیل فان القوی البشریة
المملوة بالشواغل البدنیة قاصرة عن تصور ماهیته ما هو اقرب الیها منها کماهیات
کثیرة من کمالات النفس الحیوانیة بالتفصیل فکیف هذا ثم اشار الی ذلك
بما یزید الاستبصار فی تصور کیفیة صدور التحریك عن الشیء المتصور بصورة
عقلیة وأورد لذلك مثالا واضحا وهو ان القوة الخیالیة فی الانسان التی هی المبدأ
الاول لتحریك بدنه لا یتعطل عند امعان نفسه الناطقة فی افکارها العقلیة
بل یتمثل فیها صور خیالیة یحاکی تلك الافکار نوعا من المحاکاة وکثیرا ما یعرض

للبدن من تلك التصور انفعالات تابعة لانفعالات النفس كاضطراب بغتة او دهشة او سكون او غير ذلك فمشاهدة هذه الامور دالة على جواز ان يعرض لجرم الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل في صورته ويجري مجرى خيالات تستهل في انبعاثها عن الانفعال الحاصل لنفسه من تصور كمالات مبدء المفارق الحاصلة له بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها محركة للفلك بتوسط صورة خيالية منبعثة عنها منطبعة في الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها فاشار الشيخ الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة اي بالجهد في التأمل والارتياض بالفكر لا بالتقليد عن جمهور المشائين فربما لاح لك سر هو تجرد النفس الفلكية واضح بعد ما اطلعت على احوال نفسك خفي قبل ان يعتبر احوال النفس الفلكية فاجتهد وباقي الفصل واضح وههنا قد تم كلامه في غايات افعال النفوس لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة هي مبادي تلك الغايات اكد اثبات العقول لضرب آخر من البيان وذلك هو وجه مناسبة ما ياتي من الكلام لما قبله **قوله** القوة قد يكون على اعمال متناهية مثل تحريك القوة التي هي في المدرة وقد يكون على اعمال غير متناهية مثل تحريك القوة التي للسماء ثم يسمي الاول متناهية والاخرى غير متناهية وان كانا قد نقال ان لغير هذين المعنيين اقول النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التي يلحق الكم لذاته ويلحق كل ما له او شيء يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض الكم المنفصل وهو تناهي العدد ولا تناهيه والمقدار نفسه كما يمكن فرض لا نهايته في الازدياد لا نهاية للمقادير اعني تزائد الاتصال فقد يمكن فرض لا نهايته في الا تنقاص لا نهاية الاعداد اعني مراتب الانفصال والشيء الذي له مقدار كالجسم او عدد كالعلل ففرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر واما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون مع فرض وحدة العمل اما مع فرض الاتصال في زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته فالقوى بهذا الاعتبار ٦٤٤

يكون ثلثة اصناف الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها فى ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة فى ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التى زمانها اقل اشد قوة من التى زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لافى زمان والثانى قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال فى ازمنة مختلفة كرماة يختلف ازمنة حركات سهامهم فى الهواء ولا محالة يكون التى زمانها اكثر اقوى من التى زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية فى زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة التى يصدر عنها عدد ما اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول يكون بالشدة والثانى بالمدة والثالث بالعدة واذا تقرر ذلك فنقول نبه الشيخ فى هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية على الاجمال وكان مراده ما يختلف فى النهاية واللانهاية بحسب المدة والعدة فقط ولذلك مثل بالمدرة التى يتحرك حركة متناهية بحسبهما وبالسماء التى تحرك حركة غير متناهية بحسبهما وذكر ان المتناهى وغير المتناهى للقوى باحد هذين الاعتبارين معا انهما قد يقالان لغير المعنيين يعنى يقالان للكم اولما هو ذو كم **اشارة** الحركات

التى تفعل حدودا ونقطا هى التى يقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون فى

آن الوصول موصلا بالفعل فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما

لا يقع فى ان ثم انه يزول عند كونه موصلا فى جميع زمان مفارقة المتحرك

للحدود ويكون صائر انه غير موصل دفعة وان بقى زمان لا يكون الشئ مفارقا

ومتحركا والآن الذى يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذى صار فيه موصلا دفعة

وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة **اقول** يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينهما سكونات ليتبين به ان الحركة التى هى علة الزمان وضعية دورية واعلم ان القدماء قد اختلفوا فى هذه المسئلة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب افلاطون ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة للمثبتين ان المتحرك الى حد ما بالفعل انما يصير واصلا اليه فى آن ثم انه اذا تحرك

عنه فلا محالة يصير مفارقا او مباينا له بعد ان كان واصلا ايضا فى آن ولا يمكن اتحاد الآنين لان ذلك يقتضى كون ذلك المتحرك فيه واصلا مباينا له معا فاذن هما متغايران فلا يمكن تتالى الآنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر فى ابطال القول بالاجزاء الذى لا يتجزى فاذن بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون فى ذلك الزمان متحركا لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها بعينها قائمة فى الحدود المفروضة فى المسافات المتصلة التى يقطعها حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ فى الشفاء بان قال مباينة المتحرك للحد التى حركته عنه انما يقع فى زمان كالحركة فان عنوا بان المباينة ظرف زمان المباينة فليس يمتنع ان يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول لانه ظرف للحركة عن ذلك الحد وظرف الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة وان عنوا به آنا يصدق فيه الحكم على المتحرك بانه مباين فهو آن مغاير لذلك الآن ويكون بين الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكنا فى ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة يقع بين الحد المذكور وبين الموضع المباين لذلك الحد قال وكذلك ان اوردوا بدل لفظ المباينة لا مماسة فانه يجوز ان يكون ظرف زمان اللامماسة مماسة ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور انما يصدر عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما مقربة له الى حد آخر ميلا وتلك العلة هى علة وصول المتحرك الى الحد المذكور لكن لا تسمى باعتبار الايصال ميلا فاذن هى موجودة آن الوصول والميل من الامور التى توجد فى آن وليس من الامور التى لا يوجد الا فى زمان كالحركة واما المباينة فلا يحدث الا بعد وجود ميل ثان يحدث ايضا فى آن ويبقى زمانا ولا يكون الآن الذى يحدث فيه الميل الثانى هو آن الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين فى جسم واحد كما مر فاذن بين الآنين زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل وليست عديم الميل يكون ساكنا وبعد تقرير هذه المقدمات نعود الى تقرير المتن فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة بالتى تفعل حدودا ونقطا والحد اعم من النقطة فان كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة تفعل حدودا مثل الحركة فى الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها فانها انما ينتهى الى حد ما يرجع عنه فهى قد فعلت ذلك الحد وانما اورد النقط بعد

ذكر الحدود لان البيان فى الحركات الاينية المختلفة التى يفعل نقطة هى نقطة زوايا الانعطاف
او الرجوع يكون بسهل واوضح وانما وصف تلك الحركات بانها هى التى يقع بها الوصول
والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى حد ما انما ينقطع بالوصول اليه فالحركة التى يقع بها
وصول بالفعل هى منقطعة والحركة الواحدة التى لا ينقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض
وانما ذكر المحرك الموصل بقوله عن محرك موصل لان الحجة المعتمدة
عليها عنده هى المبنية على امتناع اجتماع المحركين المختلفين اعنى الميلين
ولم يسمى المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر وانما وصف المحرك
بانه يكون فى آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوده فى ذلك الآن
واشار الى امكان وجوده فى آن بقوله فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة
وغير ذلك مما لا يقع فى آن ثم اثبت بعد ذلك الامر الثانى بقوله ثم انه يزول عنه
كونه موصلا الى قوله لا يكون الشئ مفارقا او متحركا وانما قال يزول عن المحرك
كونه موصلا مع ان المحرك القريب اعنى الميل الاول لا يكون باقيا عند مفارقة
المتحرك للحد لان المحرك الاصلى الذى ينبعث الميل عنه اعنى الطبيعة او الارادة او القوة
القاسرة ربما يكون باقيا ويزول عنه ما هو بسببه كان محركا وهو الميل الاول واشار
بقوله فى جميع زمان مفارقة المتحرك للحد الى ان الزوال المذكور انما يكون فى جميع
ذلك الزمان حاصلا واشار بقوله ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقى
زمانا الى وجود الزوال فى الآن الذى هو مبدأ ذلك الزمان وذلك لان الشئ
اذا كان موصلا فى زمان ثم صار غير موصل فى زمان آخر فلا بد من ان يفصل بين
الزمانين ولا يجوز ان يكون الشئ فى ذلك الآن لا موصلا ولا غير موصل لامتناع
خلوه من النقيضين ولا يجوز ان يكون موصلا لان الامر الموجود ما لم يرد عليه
امر يعدمه فانه لا يزول والوارد اذا كان مما يوجد فى آن كان لا محالة موجودا
فى الآن الفاصل فكان اللاايصال الذى هو معلوله ايضا حاصلا معه وانما
لم يذكر المحرك الثانى اعنى الوارد المتجدد لان الحجة يتمشى من غير ذلك فان الميلين
المختلفين ليسا بممتنع الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر
ولما كان وجود الميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المعنى

عن ذكر وجود الميل الثاني ثم اشار الى تغاير الآنين بقوله والآن الذي يصير فيه غير
موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة واشار الى وجوب وقوع
زمان بين الآنين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا وذلك لان الميل الثاني
لم يتجدد فيه بعد واما قال وهو زمان السكون لا محالة لان سبب الحركة اعني
الميلين معدومان وههنا قد تم الحجة قال الفاضل الشارح انها يبتنيه على استحالة
تتالي الآنات وفيه اشكال وهو ان عدم الآن يكون اما على التدريج او دفعة والاول
باطل والا لصار الآن زمانيا والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده
فيلزم تتالي الآنات قال واجاب عنه الشيخ في الشفاء بان قال قولهم عدم الآن
اما ان يكون على التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو ان يكون
عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس البحث عنه استمرار
عدم ذلك الآن حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس البحث
عن استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده لكان
جوابه ان ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس آنا آخر بل هو عين
ذلك الآن ولا يستحيل ان يتصف الشيء بصفة في زمان ويكون في الآن الذي هو
طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال هذا تقرير كلام الشيخ والاشكال
باق عليه من وجهين الاول ان حصول الشيء وعدمه على التدريج غير معقول
لان زمان الحصول يحتمل الانقسام ففي الجزء الاول منه ان لم يحصل شيء
لم يكن الحصول في ذلك الزمان بل في بعضه وقد قيل في كله هف وان حصل
شيء وكان الحاصل هو الذي سيحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في
الجزء الاول موجودا معدوما وهو محال وان كان غيره لم يكن ذلك حصول شيء
على التدريج بل حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت
ان عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل حاصل
بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه ويلزم من ذلك
تتالي الآنين الثاني لو سلمنا صحة هذا القسم وهو ان يكون عدم الآن حاصلا في
جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم

فلم لا يجوز ان يبقى اللامماسة حاصلة فى الزمان لحاصل بعد المماسة مع انه ليس لزمان اللامماسة طرف آن غير المماسة فيكفى هناك آن واحد ويبطل الحجة اقول على الوجه الاول معنى الحصول على التدريج هو حصول الشئ الذى له هوية اتصالية لا يمكن ان يحصل الا فى زمان كالحركة وما يتبعها فان تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة ولا يلزم من ذلك ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة بل هى شئ واحد من شانه قبول القسمة الى اجزاء فهى قبل عروض القسمة لا يكون الا شيئا واحدا منطبقا على زمان ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشئ فى ذلك الطرف لان وجوده ممتنع الحصول فى طرف زمان بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه فى اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شئ وهذا الاعتبار لاينا فى الاعتبار الاول فهذا معنى الحصول على التدريج ويقابله ما يحصل لا على التدريج بل اما فى طرف زمان فقط كحصول المتحرك على مسافة او منتصفها مثلا واما فى زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال ينطبق على ذلك الزمان بل بمعنى ان لا يوجد فى ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشئ حاصلا فيه و هذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا فى الآن الذى هو طرف حصوله كالكون والتربيع مثلا والى ما لا يكون حاصلا فى ذلك الآن كاللاوصول وكالكون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل فى زمان وفى طرفه او فيه دون طرفه ولهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة وحكم بان عدم الآن انما يحصل فى جميع الزمان الذى يكون ذلك الآن طرفه ويتبين ذلك من تصور النقطة فان الحكم بان النقطة موجودة هناك يصادق على طرف الخط وليس بصادق على نفس الخط المتصل واما الحكم بانها ليست بموجودة هناك فصادق على نفس الخط وليس بصادق على طرفه ولا يلزم من ذلك ان يكون للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بانها ليست بموجودة هناك وعلى الوجه الثانى ان ذلك يقتضى تزييف الحجة المشهورة المذكورة فى صدر هذا الفصل ولا يقتضى تزييف الحجة التى اعتمد الشيخ عليها فان آن المماسة التى يجب ان يكون السبب الموصل موجودا فيه لا يمكن ان يكون مبدأ الزمان يزول فيه عن السبب كونه موصلا لان ذلك الزوال يفتقر الى

حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسببان ليسا من الموجودات التى يحصل فى ازمنة دون اطرافها ولا مما لا يوجد الا فى اطراف الازمنة ولا مما لا يكون منطبقة على ازمنتها فهما اذن مما يوجد فى الازمنة وفى اطرافها والفاضل الشارح توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة فى الكتاب ولذلك تعجب من ايراده اياها بعد تزييفها فى الشفاء والدليل على ان الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة اشتمال تقريره على ذكر المحرك الموصل واشارته الى وجوده فى آن المماسة وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ لم يتعرض لذكر السبب الثانى بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السببية عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل اولا ثم بانكار اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانيا ثم بتجويز وجودهما فى زمانين مختلفين يفصل بينهما آن واحد لا يوجد عنه اما احدهما او كلاهما وفيما مر من الكلام فى كل واحد من هذه المواضع كفاية **قوله** فكل حركة فى مسافة ينتهى الى سكون **اقول** لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع فى المطلوب من ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية وتقريره ان كل حركة فى مسافة ينتهى تلك المسافة الى حد وينتهى تلك الحركة الى سكون لما تقدم فهى غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذى هو مقدار الحركة على ما مر لا اول له ولا آخر كما مضى بيانه فالحركة التى هو مقدارها يجب ان لا يكون لها اول ولا آخر لكن الحركات التى لا يختلف يكون اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة لا يمكن ان يتصل دائما لوجوب تناهى المسافة المستقيمة فاذن هى وضعية دورية واعلم ان القائلين بنفى السكون بين الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شئ واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله فى الاتصال الوحدانى فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما ولا حركة متصلة دائما سوى الدورية وقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب لا يفتقر الى اثبات السكون المذكور كل الافتقار **فائدة** انما يجب ان يق صار غير موصل ولا يجب ان يق

مايقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التى هى الحركة منسوبة الى ما يتحرك

ليس يقع دفعة ولا فيهما ما هو اول حركة ومفارقة وان يزول كونه موصلا واقع
دفعة **اقول** هذه الفائدة متصلة بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور يقولون فى حججهم
التى حكينا عنهم اعنى التى زيفها الشيخ عند اثبات الآن الثانى ان المتحرك يصير بعد
الوصول مفارقا وقد رد عليهم من تنازعهم فى مطلوبهم بان المفارقة عبارة
عن الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه والحركة ليست وقع دفعة بل فى زمان
ولا يوجد منها شئ وهو اولها لان كل جزء يوجد فيها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء
يتقدم بعضها الى بعض وهكذا حال المفارقة وما يشبهها فاذن لا يصح ان يق صار
المتحرك مفارقا ومباينا فى آن بل يجب ان يق ان المتحرك صار غير موصل بعدما كان
موصلا او زال عنه كونه موصلا فى آن فان كون الشئ غير موصل قد يقع فى آن
كما يقع فى زمان وما ذكره الشيخ فى الشفاء وهو ان الحجة المشهورة لا يصير صحيحة
ان بدلت لفظ المباينة باللامماسة فغير مناف لقوله هذا لان تلك الحجة من نفسها
ضعيفة والحجة التى يكون فسادها من جهة المعنى لا يصير صحيحة بتبديل الفاظها تبديلا
غير مؤثر فى المعنى اما الحجة الصحيحة فربما يوهم فسادا اذا لم يكن الفاظها مطابقة
معانيها الصحيحة فهذا ما يمكن ان يق فى تقرير المسئلة **تذنيب** فالحركة التى يجب
ان يطلب حال القوة عليها من حيث هى غير متناهية هى الدورية **اقول** قد مر
فى الفصل الاول من الفصول الثلثة الماضية ان القوة التى لا نهاية لها هى التى يكون
على اعمال او حركات غير متناهية وتبين فى الفصلين الاخيرين ان الحركة الغير المتناهية
هى الدورية فاذن الحركة التى يجب ان يعرف حال القوة عليها من حيث هى غير
متناهية هى الدورية لا غير ولما كان هذا الحكم فرعا على ما تقدم جعل هذا
الفصل تذنيبا له وقد ظهر فى هذا الفصل ايضا انه يريد بلا نهاية القوة لا نهايتها
بحسب المدة والعدة **اشارة** اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير
متناهية تحرك جسما غيره لانه لا يمكن ان يكون الا متناهيا فان تحرك بقوة
جسما ما من مبدأ يفرضه حركات لا يتناهى فى القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من
ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان يحركه اكثر من ذلك المبدأ المفروض فيقع الزيادة التى
بالقوة فى الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر متناهيا بينا هذا محال **اقول** يريد بيان

امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية وحركت جسماً فلا يخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع لانه اما ان لا يكون محلاً لتلك القوة او يكون والقسمان محالان اما الاول فلما يشتمل عليه هذا الفصل واما الثاني فلما يشتمل عليه اربعة فصول بعده فقوله لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية تحرك جسماً غيره اشارة الى فساد القسم الاول والحجة عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون الا متناهيا وذلك لما مر من وجوب تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوته جسماً آخر من مبدأ مفروض حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد الزماني او بحسب العدة في القوة فان غير المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك يحرك جسماً آخر شبيهاً بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض فيجب ان يتحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم يكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الجسم الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الجسم الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا لم ينبه عليه الشيخ في هذا الفصل الا انه تبين مما مر في الفصل السادس من النمط الثاني ومما سيأتي ولما كان مبدأ التحريكين واحداً بالعرض وجب ان يقع بالزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر التي فرض اللانهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون من ذلك الجانب ايضاً متناهيا وقد فرض غير متناه هف فاذن هذا الفرض محال واعلم ان هذا البرهان اعم مأخذاً مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكهما اياهما متفاوتا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت غير متناهية هف فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان يكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية والاعتراض المشهور

الذی اورده الفاضل الشارح علیه تجویز ان یکون التفاوت فی التحریکین
بالسرعة والبطوء وح لا یلزم منه انقطاع احدهما منع بان المراد بالقوة المذکورة
ههنا هی التی لا نهایة لها باعتبار المدة والعدة دون الشدة علی ما مر ثم انه اورد
علیه سوالا آخر وهو ان القائلین بتناهی الحوادث لما استدلوا بوجوب
ازدیاد کل یوم علی تناهیها رد الشیخ علیهم بان قال لما لم یکن لها مجموع
موجود فی وقت من الاوقات لم یکن الحکم بالازدیاد علیها صحیحا فضلا عن
ان یکون مقتضیا لتناهیها قال وللقائل ان یرد علیه ههنا ما رد به هو علیهم
بعینه هو ان یقول لیس للحرکات التی یقوی هذه القوة علیها مجموع موجود فی
وقت ما فاذن لا یصح الحکم علیها بالزیادة والنقصان قال ولقد اورد بعض تلامذته
هذا السؤال فاجاب بان المحکوم علیه ههنا کون القوة قویة علی تلک الافعال
وهذا المعنی الحاصل فی الحال ولا شك ان کون القوة قویة علی تحریك الکل اقل من
کونها قویة علی تحریك الجزء فوقع التفاوت فی القوة علیها بخلاف الحوادث
فان مجموعها لما لم یکن موجودا فی وقت ما استحال الحکم علیها بالزیادة والنقصان
ثم قال الفاضل الشارح وللسائل ان یعود ویقول انکم انما یستدلون علی تفاوت
القوة علی تحریك الکل والجزء بوقوع التفاوت فی تلك الافعال وح یعود
الاشکال اقول الشیخ لم یحکم بنفی الازدیاد عن الحوادث الغیر المتناهیة بل ذکر
فی آخر النمط الخامس ان جمیعها لا یمکن ان یوجد فی وقت وغیر المتناهی المعدوم
قد یکون فیه اکثر واقل ولا نسلم ذلك لکونه غیر متناه فی العدم وفی هذا الکلام
تصریح بان کثرة الشیء وقلته لا ینافیان کونه غیر متناه وکیف وربما یوصف بهما
وباللانهایة معا فی النظر الاول اذا اختلفت جهتاهما اعنی جهة الکثرة والقلة وجهة
اللانهایة وبیان ذلك ان کل ما یمتد من تبا فی العقل او فی الخارج مقدارا کان
او عددا فیکون لا محالة لامتداده جهتان یمکن ان یوصف ذلك الامتداد
فی الجهتین معا بالتناهی او یسلب عنه فیهما التناهی او یوصف فی احدیهما به ویسلب
فی الاخری عنه والحکم بالازدیاد والانتقاص علیه لا یکون الا فی الجهة
الموصوفة بالنهایة لانهما من خواص الکم المتناهی فاذن الحکم بهما من جهة سولجة

لا ينافى سلب النهاية فى الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور واما امتناع سلب النهاية عنه اذا كان موجوداً على ما هو المتقرر عند جمهور الحكماء فذلك لامر يقتضيه من مفهومه وهو غير ما نحن فيه واذا تقرر هذا فنقول لما كانت لانهاية الحوادث فى الجهة التى تلى الماضى وازديادها فى الجهة الاخرى التى يلى الحال لم يكن الاستدلال على وجوب التناهى صحيحاً كما مر واما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان لا مقدارها مبدأ واحد بالعرض وكانت متناهية لزيادة ونقصان بحسب طبائع المقسورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت فى الجهة الاخرى واوجب التفاوت تناهيها فى تلك الجهة ايضا وبذلك افترقت الصورتان فهذا ما عندى فى هذا الموضع واما عبارة الشيخ فى الجواب المحكى عنه فلم يقع الى بالفاظه حتى انظر فيها **مقدمة** اذا كان لشئ ما يحرك جسما ولا ممانعة فى ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر فلا يكون احدهما اعصى والآخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا **اقول** لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر اراد ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضا فقدم لذلك ثلث مقدمات اولها ما ذكره فى هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث هو لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا يمنعه عنه بل كان ذلك القوة كان كل مقدارين كبيرة وصغيرة اذا فرضنا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين فى قبول التحريك والا لكان للجسم من حيث هو جسم مانعة عنه **مقدمة** اخرى القوة الطبيعية لجسم ما اذا حركت جسمها ولم يكن فى جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت فى القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة **اقول** وهذه ثانية وهى ان القوى الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة والا لم يكن الطبيعة طبيعته لذلك فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت فى القبول لما مر فى المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة وانها تختلف باختلاف محلها على ما سيأتى فى المقدمة الثالثة وهناك يستبين ان التفاوت كما كان فى الحركات القسرية بسبب القابل لا غير فهو فى الطبيعية بحسب الفاعل لا غير **مقدمة** اخرى القوة فى الجسم الاكبر اذا كانت

الج
ثم

متشابهة للقوة فی الجسم الاصغر حتی لو فصل من الاکبر مثل الاصغر تشابهت القوتین بالاطلاق فانها فی الجسم الاکبر اقوی و اکثر اذ فیه من القوة شبیهة تلک و زیادة **اقول** هذه ثالثة المقدمات وهی ان القوة الجسمانیة المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام وتتناسب بتناسب محالها المختلفة بالکبر والصغر لانها حالة فیها متجزیة بتجزیتها والفاظ الکتاب واضحة **قوله** نقول لایجوز ان یکون فی جسم من الاجسام قوة طبیعیة تحرک ذلک الجسم حرکة طبیعیة بلانهایة **اقول** لما فرغ من المقدمات شرع فی المقصود وهو ماذکرناه فی صدر الفصل **فقوله** وذلک لان قوة ذلک الجسم اکبر اقوی من قوة بعضه لوانفرد **اقول** اشارة الی المقدمة الاخیرة **وقوله** ولیس زیادة جسمه فی القدر یؤثر فی منع التحریک حتی یکون نسبة المتحرکین والمحرکین واحدة **اقول** اشارة الی المقدمة الاولی والی سبب الاحتیاج الیها وهو ان المعاوقة لو کانت فی الکبیر اکثر منها فی الصغیر مع ان القوة فی الکبیر ایضا اقوی منها فی الصغیر لکانت نسبة المتحرکین والمحرکین واحدة لکن لیس الامر کذلک لما مر فی المقدمة الاولی **وقوله** بل المتحرکان فی حکم مالایختلفان والمحرکان مختلفان **اقول** اشارة الی ما استبان فی المقدمة الثانیة وهو کون التفاوت ههنا بسبب الفواعل لابسبب القوابل **وقوله** فان حرکا جسمیهما من مبدأ مفروض حرکات بغیر نهایة عرض ماذکرناه **اقول** تقریر البرهان بالاحالة الی مامر وهو انه یلزم من ذلک وقوع التفاوت فی الجانب الذی فرض غیر متناه ویلزم منه تناهی الاقل لما مر و **قوله** وان تحرک الاصغر حرکات متناهیة کانت الزیادة علی حرکاتها علی نسبة متناهیة فکان الجمیع متناهیا **اقول** تتمیم لهذا البرهان وانما احتاج الی ذلک لان اللازم مما مر لیس الاوجوب تناهی الحرکات الصادرة عن الجسم الاصغر لو کان ذلک فی الحجة السابقة خلفا لان القوة الواحدة اقتضت من حیث هی غیر متناهیة فعلا متناهیا ولم یکن ههنا خلفا لان القوة لیست بواحدة بل انما لزم المحال من حیث ماذکره وهو ان تناهی حرکات الاصغر یقتضی تناهی حرکات الاکبر ایضا لکونهما علی نسبة جسمیتهما المتناهیین علی مامر فی المقدمة الثالثة فهذا تقریر مافی الکتاب ثم اعلم انا ذکرنا ان الشیخ یرید بیان امتناع کون القوی الجسمانیة غیر متناهیة

التحريك ننبه بامتناع صدور مسمى التحريك عنهما اعنى الذى بالقسر والذى بالطبع
من غير نهاية لكن لما كان البرهان الذى اقامه على امتناع كون القوة الجسمانية
الغير المتناهية محركة بالقسر اعم مأخذا من الموضع الذى استعمله فيه فهذا البرهان الذى
اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع اخص تناولا مما يجب ذلك لانه لم يقم الا على
امتناع صدور التحريك الغير المتناهى عن قوة حالة فى الجسم لا معاوقة فيه منقسمة
بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة فى اجسامها
وبالجملة القوى المتشابهة الحالة فى الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذى
يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة
عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات
يقتضيها طباع بسايطها على ما نبين فيما مر وايضا اكثر تلك النفوس
مما لا ينقسم بانقسامها لما لا تكون تلك المحال اجساما اليه فاذن هذا البرهان كان
اخص مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصور
الفلكية المنطبعة فى هيولاتها مبدأ للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ
بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده **تذنيب** فالقوة المحركة
للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهى مفارقة عقلية **اقول** وفى بعض نسخ فهى غير
جسمانية فهى مفارقة عقلية قد بان فيما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية وبانها
لا تكون الا دورية وبان فى النمط الثانى ان الاجسام المحركة بالحركة الدورية هى السماويات
فاذن ثبت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور
فى الفصول المتقدمة ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها حركة غير متناهية
فانتجت المقدمات ان القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية وما ليس بجسمانى
يكون مفارقا فاذن هى مفارق والمفارق اما نفس او عقل والنفس المفارقة اذا
حاولت تحريك جسمها فانما يحاوله لتخرج ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل والا
فلا احتياج لها الى التحريك فاذن مفتقرة فى التحريك الى شئ يكون كمالاته موجودة
بالفعل ليخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل وذلك الشئ هو
عقل ولا محالة يكون ذلك الشئ هو السبب الاول لتحريك السماء فاذن القوة الاولى التى

يصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية **وهم وتنبيه** ولعلك تقول قد جعلت السماء يتحرك عن مفارق وقد كنت منعت من قبل ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا ص فإيل هو قوة جسمانية فجوابك ان هذا الذي يثبت هو المحرك اول ويجوز ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية **اقول** قد تبين في الفصل العاشر من هذا النمط ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمية وههنا قد حكم بانه مفارق عقلي وذلك توهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير مناقض لان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي كون العقل مبدأ من وجه آخر واعلم ان تحريك النفس تحريك فاعلي وتحريك العقل تحريك غائي والغاية وان كانت من حيث هي علة لعلية الفاعل مبدأ بعيد فهي من حيث اثبات الفعل اليها باعتبار غير اعتبار انتسابها الى سائر العلل مبدأ قريب وبه يحل ما اشكل على الفاضل الشارح وهو ان المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس والا فهو عقل ولا وجه لكونهما معا سببين **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهي التحريك لا دائم التحريك فيكون بغير هذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك تحرك شيئا آخر ثم تصدر عن ذلك الآخر حركات غير متناهية لا على انها يصدر عنه لو انفرد بل على انه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدأ الاول وينفعل واعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهي والتأثير الغير متناهي على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المبدائية وانما الممتنع في الاجسام احد هذه الثلثة فقط **اقول** معنى السوال انه ان جاز ان يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية فيكون تلك القوة متناهية التحريك لا دائمة التحريك فيكون محركة لغير الحركة السماوية الدائمة هف ونبه على الجواب انه يجوز ان يكون محرك غير متحرك عقلي غير متناهي التحريك تحرك قوة حالة في جسم اي تجدد منه في تلك القوة امور متصلة غير قارة ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على ان يصدر عن تلك القوة لو انفردت بل على انها تنفعل دائما عن ذلك المحرك العقلي وتفعل بحسب انفعالاتها تلك ثم زاد في البيان بالفرق بين الانفعالات الغير المتناهية وبين التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الوساطة وبين تلك التأثيرات على سبيل المبدئية وذكر ان الممتنع على القوى

هو الثالث فقط وَاعترض الفاضل الشارح بان الامور الحادثة فى النفس الجسمية
لا يجوز ان يصدر عن العقل فان الثابت لا يكون علة للمتغير وان جاز فليجز صدور الحركات
منه من غير احتياج الى نفس وَح لا يمكن القطع فى شئ من القوى بانها لا تقوى
على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل دائما والجواب ان المتغير انما
يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة والحركة لا يوجد الا عند
تجدد احوال فى محركها منسوبة الى ارادة او ميل طبيعى او قسرى يكون
كل حركة علة لتجدد حال وكل تجدد حال علة لتجدد حركة فيصل التجددات
فى المحرك والحركات فى المتحركات فاذن لا بد من متحرك يتجدد احواله وليس هو
بعقل ولما امتنع فى الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او قسر ثبت انتسابها
الى نفس وَاما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهى بحسب القوة
لانها عن العقل فليس بالزام على الشيخ لانه عين ما صرح به لكنه لا يتصور
فيما لا يستمر انفعالاته وافعاله **اشارة** فالمبدأ المفارق العقلى لا يزال يفيض
منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيأت نفسانية شوقية ينبعث
عنها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث ولان تاثير المفارق
متصل فيما يتبع ذلك التاثير متصل على ان المحرك الاول هو المفارق لا يمكن
غير هذا **اقول** فيه بيان لكيفية صدور الاحوال المتجددة فى النفس الفلكية عن العقل
وصدور الافعال بحسبها عن النفس وهو غنى عن الشرح **استشهاد** صاحب
المشائين قد شهد بان محرك كل كرة محرك تحريكات غير متناهية وانه
غير متناه القوة وانه لا يكون لقوة جسمانية فغفل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا
ان المحركات بعد الاول قد تتحرك بالعرض لانها فى اجسام والعجب انهم جعلوا لها تصورات
عقلية ولم يحضرهم ان المتصور العقلى غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم فهو غير
ممكن لما يتحرك بذاته ويتحرك بالعرض اى بسبب متحرك بذاته وانت ان حققت
لم تستنكر ان تقول ان النفس الناطقة التى لنا متحركة بالعرض لا بالمجاز وذلك
لان المتحرك بالعرض هو ان يكون للشئ صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه
تغير وزوال ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذى هو منطبع فيه **اقول** قد مر فى بيان كثرة

العقول ان قوما من المشائين ظنوا ان المتشبه به في جميع السماويات واحد لان المعلم
الاول قد حكم في موضع بوحدته وفي موضع آخر بكثرته وذكرنا وجه كل
واحد من قوليه فذلك القوم زعموا ان المحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة
في اجسامها ولزمهم القول بتحركها بالعرض لان الحال في المتحرك بالذات يتحرك
بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج من حيث تحركه الى محرك آخر ولا يتسلسل بل يجب ان ينتهي
الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك فاثبتوا وراء المحرك الذي لا يتحرك من حيث
هو محرك هو العلة الاولى او العقل الاول وسائر ما عدا ذلك الواحد من المحركين
متحرك اما بالذات او بالعرض وذلك غير واجب لانه لا يجوز ان يكون المحرك
غير متحرك من جهة ما هو محرك [illegible] متحركا من جهة اخرى مثلا من حيث
كونه حالا في مادة وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة
في مواد الافلاك وان النفوس المفارقة والعقل [illegible] والتشنيع عليهم في هذا الفصل
بشيئين احدهما قول المعلم الاول [illegible] ملازمة مذهبه وذلك انه صرح
بانه محرك كل كرة جوهر مفارق [illegible] فقد خالفوا في جميع القولين وان جمعا
والثاني اعترافهم بان النفوس السماوية تتصور تصورات عقلية هي مبادي تشوقاتها
وتقرير ذلك ان التصور العقلي لا يمكن [illegible] بجسم او قوة جسم لما مر في النمط الثالث
وكل متحرك بالذات او بالعرض [illegible] فاذن التصور العقلي لا يمكن
ان يكون لما يتحرك بالذات [illegible] السماوية تصورات عقلية بزعمهم
فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات [illegible] ثم ان الشيخ ازال وهم
من يظن ان النفوس الناطقة متحركة بالعرض [illegible] النفوس الفلكية بها
ببيان معنى الحركة بالعرض ونفى ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وحجته في ذلك
ظاهر واعلم ان المحصلين من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكور
وانما يذهب اليه قوم منهم لا مزيد تحصيل لهم ويدل على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم
بالمبدأ والمعاد فانه قال بهذه [illegible] والكرات المتحركة على
ما كان ظهر في زمانه وينقص [illegible] عدد المبادي المفارقة والاسكندر يصرح ويقول في
رسالته التي في المبادي ان محرك جملة السماء واحد ولا يجوز ان يكون عددا

كثيرًا وان كان لكل كرة محركا ومشوقا خاصا ثم قال ثامسطيوس يصرح ويقول ما هذا معناه ان الاشبه والاحق وجود سبب الحركة خاصة لكل فلك على انه فيه ووجود سبب الحركة خاصة له على انه معشوق ومفارق **اشارة** الاول ليس فيه حيثيتان لوحدانيته فيلزم مما علمت ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط اللهم الا بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة فيقتضى لك ان المبدأ الاول لوجوده عن اثنين او عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يكون عنه اثنان معًا لانك علمت انه ليس ولا واحد من الهيولى والصورة علته للاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاجان الى ما هو علة لكل واحدة منهما مع او لهما معا ولا يكونان معًا مما لا ينقسم بغير توسط فالمعلول الاول عقل غير جسم وانت فقد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدأ الاول فى سلسلتها او فى حيزها العقلى

اقول يريد بيان ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسمًا بل هو عقل مجرد قال الفاضل الشارح هذا الفصل يشتمل مع الذى يليه على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول وتقرير ما فى هذا الفصل ان المبدأ الاول ليس فيه كثرة لوحدانيته كما بين فى النمط الرابع فيلزم كما علمت فى النمط الخامس ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط الا بالتوسط وكل جسم كما علمت فى النمط الاول مركب من هيولى وصورة فيقتضى لك ان المبدأ الاول لو حيث الجسم يكون مؤلفا عن شيئين او يكون وجود الجسم عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يصدر عنه الهيولى والصورة معًا لانك علمت فى النمط الاول ايضا انه ليس ولا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للاخرى بل يحتاجان معًا الى علة يوجد كل واحدة منهما فان ايجاد المركب مسبوق بايجاد اجزائه او يوجدهما معًا ولا يجوز ان يكون علتهما القريبة شيئًا غير منقسم فاذن المعلول الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولا جزء جسم ولا بنفس تتعلق بجسم بل هو عقل محض وانت فقد صح لك فى هذا النمط وجود عدة عقول متباينة الذوات هى مبادى تحريكات الافلاك ولا شك ان هذا المبدع الاول فى سلسلتها اى هو ايضًا محرك الفلك هو اول الافلاك او فى حيزها العقلى ان لم يكن محركًا لفلك اى يكون مشاركًا لها فى التجرد والبراءة عن القوة **تنبيه** قد يمكنك ان يعلم ان الاجسام الكرية العالية

افلاكها وكواكبها كثيرة العدد) قول هذا الفصل مشتمل على اربعة مطالب
اكثرها مما مر بيانه ولذلك وسمه بالتنبيه وانما جمعها ههنا تذكرا وتنبيها على
كثرة العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجرام العالية والثانية معرفة كثرة محركاتها
عنى نفوسها والثالث معرفة كثرة متشوقاتها اعنى عقولها والرابع معرفة
اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكها فى بعض الامور وفى آخر الفصل ترغيب على تعرف
عللها الفاعلية ووعد لبيان ذلك اما المطلوب الاول فالنظر فيه من العلوم
الرياضية ولذلك قال فيه قد يمكنك ان تعلم ولم يشتغل ببيانه وانا اورد حاصل
انظار اهل تلك العلوم فيه على سبيل الاجمال فاقول الاجرام العالية ينقسم الى
كواكب والى افلاك اما الكواكب فينقسم الى سيارات والى ثوابت والسيارات سبعة و
الثوابت اكثر من ان يحصى وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا والطريق
الى معرفة وجود الكواكب هو العيان لاغير والى معرفة سيرها وثباتها هو الرصد
واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها الاستدلال بحركات الكواكب موجودة
بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية وهى استناد كل حركة الى
جسم يتحرك بها بالذات ويحرك ما يحتوى عليه بالعرض ووجوب الاتصال فى
الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق
والالتيام على اجرامها وقد اختلف اهل العلم فى عددها اختلافا لايرجى زواله
بعد ان قسموها الى كلية يظهر منها حركة واحدة اما بسيطة او مركبة
والى جزئية ينفصل الكلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية افلاك كلية محيطة
بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالى محدب السافل يكون مراكز الجميع
مركز الارض واحد منها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت فانه مما لابد منه
وان كان كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك هو ايضا فلك
البروج وسبعة للسيارات السبعة على التفصيل المشهور وانه كان فيه
ايضا خلاف والمتاخرون زادوا فلكا آخر غير مكوكب متحرك للكل بالحركة اليومية
وجعلوه محيطا بالكل ثم ان الفريقين جعلوا الفلك الكلى لكل كوكب منفصلا
الى اجسام كثيرة يقتضيها اختلافات حركات ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة

نارجعة وسرعة وبطوءًا وبعدًا وقربًا من الارض فمن غير المحصلين منهم من جعل لتلك
الاجسام اشكالا غير الكرة كالقائلين بالمخروطات والحلق والدفوف وامثالها وجعلوها
منضودة في حيّز مشتمل عليها هو تحت فلك الكل ومنهم من جعلها في حركاتها ايضًا
مختلفة كالقائلين باسترخاء اوتارها عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة
وكالقائلين باقبال الفلك وادبارها من استناد ذلك الى الحركة بسيطة
متشابهة هذا كله مع اختلافهم في اعدادها والمحصلين الذين يلتزمون
القوانين الحكمية فقد اختلفوا ايضًا في اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب
استدارتها شكلا وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع يقرب من
خمسين وما فوقه والمتأخرون المقتفون لارصاد بطليموس القائلون اثبتوا
لكل فلك كوكبًا ممثلا بفلك البروج مركزه مركز العالم يماس
محدبه مقعر ما فوقه وبمقعره محدب ما تحته وهو فلك الكل المشتمل
على سائر افلاكه الا القمر فانه ممثله المسمى بفلك الجوزهر يحيط [illegible]
المائل هو الذي يشتمل على سائر افلاكه وفلكا خارج المركز عن مركز الارض [illegible]
عن الممثل والمائل يتماس محدباهما ومقعراهما على نقطتين يسمى الابعد عن الارض
اوجًا والاقرب منه حضيضًا وفلكا آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض وهو
في ثخن الخارج المركز مماس محدبه سطحيه على نقطتين يسمى ابعدهما عن مركز الارض
ذروة واقربهما حضيضًا ما خلا الشمس فانها يكتفى باحد الفلكين من خارج المركز
او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الآخر بالقياس الى حركاتها الا ان بطليموس
رأى اثبات الخارج لها اولى لكونه ابسط والكواكب [illegible] مركوزة في
تداويرها بحيث يماس سطوحها سطوح التداوير على نقطة والشمس [illegible] مركوزة
في الخارج المركز وزاد والعطارد فلكا آخر خارج المركز ايضا فله فلكان خارجا
المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتمال سائر الممثلات على امثاله وهو المسمى بالمدير
ويشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل [illegible]
[illegible] هو المشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على [illegible]
اثنين وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرين [illegible]

المراكز لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز عنه وستة افلاك تداوير تحرك الفلك
الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويتحرك مادونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت
بالحركة الثانية البطيئة ويتحرك مادونه بها ولكل فلك من الباقية حركة خاصة
الا الممثلات الستة التي فوق القمر فانها لا يتحرك غير الحركتين المذكورتين
فينتظم الرجعة والاستقامة والسرعة والبطوء والقرب والبعد بحركات الافلاك
الخارجة المراكز والتداوير ويتركب حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذه
الحركات على تفصيل المذكور في كتب الهيئة وبقيت الحركات العرضية الموجودة
في تداوير الخمسة المتحيرة وبعض اختلافات الخمسة والقمر والحركة المقتضية للتناقص
الذي يقتضي الفلكين العظيمين على ما يظن ان ثبت وجود ذلك التناقص حقيقة
المحوجة الى اثبات اجرام آخر يتحرك بها وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين
الى ان عدد هذه الافلاك ينبغي ان ثبت مضافة الى ما سبق لاجل هذه الحركات
وان الآراء لم تتفق بعد على ذلك اتفاقها على ما سبق ذكره فهذا هو المفصل
المجمل في عدد الافلاك **قوله** ويلزمك على اصولك ان يعلم ان لكل
جسم منها كان فلكا محيطا بالارض ممركزا فوق المركز او خارجا او فلكا غير
محيط اعني التدويرات او كوكبا متينا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لانتم
الفلك في ذلك عن الكواكب وان الكواكب ينتقل حول الارض بسبب الافلاك
هي مركوزة فيها لا بان ينخرق لها اجرام الافلاك ويزيدك في ذلك بصيرة انك اذا
حال القمر في حركته المتضاعفة واوجبته وحال عطارد في اوجه وانه لو كان هناك
انخراق يوجبه جريان الكواكب او جريان فلك تدويره لم يفرض ذلك كذلك **اقول** وهذه
هو المطلوب الثاني هو معرفة كثرة النفوس المحركة للاجرام الافلاكية وهو بحث حكمي لذلك
قال ويلزمك على اصول المشائين علم انهم اختلفوا ايضا في محركات الافلاك
الجزئية والكواكب السبعة فذهب فريق الى ان لكل كوكب منها بين الجميع افلاكه
منزلة حيوان واحد ذي نفس واحدة متعلق بالكواكب اول تعلقها وبافلاكه بواسطة
الكواكب بعد ذلك كما يتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا وباعضائه الباقية بعد ذلك
بتوسطه فالقوة المحركة منبعثة عن الكواكب الذي هو كالقلب في افلاكه التي هي كالجوارح

والاعضاء الباقية وعلى هذا التقدير يكون النفوس الفلكية تسعا اثنتان للفلكين
العظيمين وسبعة للسيارات وادراكها وقد ذهب ابو البركات الى ان كل فلك من الافلاك
المذكورة ذو نفس محركة اياه وكذلك كل كوكب ثم اثبتوا للكواكب ايضا حركات
وضعية على انفسها ثم اثبتوا لافلاكها فان حكمها في وجوب اخراج الاوضاع
الممكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا شيء غير محسوس فيما فوق القمر اما القمر
فان لم يكن مضيئا لم يتراآى فيه الانعكاس كما يرى من الهالات وقوس قزح واحسار
موجودة واقعة عنه بل كان تشبيها موجودا انه ثابتا في جميع الاوقات
على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارية لكن حكم القطع فيه
مشكل والاظهر انه لا يكون شيئا موجودا فيلزم [illegible]
تغيره عن [illegible] ويسمى الطبيعي عدد النفوس المحركة على هذا الراي عدد الافلاك
والكواكب جميعا والشيخ حكم بذلك في الكتاب بقوله لكل جسم منها فلكا كان او كوكبا
شيء هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكواكب بل [illegible]
ما ذكرنا لا قبل [illegible] وجوب كون الافلاك [illegible] والكواكب
مختصة في الابداع بصور كمالية زائدة على صورها [illegible] ثم ان الشيخ نفى الذي هو
المذهوب اليه عند العوام وهو ان الكواكب تتحرك في الافلاك تحرك الحيتان
في المياه فان [illegible] تكثر حركات المقتضي لتكثر المحركات مبني عليه وانما نفاه
لشيئين احدهما البرهان الحكمي المتقدم وهو امتناع الخرق والالتيام على الاجسام ذوات
الحركات المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله وان الكواكب لا ينتقل حول الارض
الى قوله لا بان يخرق لها اجرام الافلاك والثاني برهان حدسي وهو ان الرصد
والاعتبار يدلان على موافاة مركز تدوير القمر اوجه في كل دورة مرتين وهو عند
كونه في الاجتماع والاستقبال حضيضه ايضا مرتين وهو عند كونه في تربيعي
الشمس وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد اوجه في كل دورة مرتين احدهما
عند كونه على تاريخنا هذا في اول العقرب بالتقريب والثاني عند كونه في اول
الثور الا ان اوجه العقربي يكون ابعد من الارض من اوجه الثوري بخلاف القمر
فان اوجيه متساويان وموافاة حضيضه ايضا مرتين على التساوي وهو عند

لكونه فى اول برجى السرطان والحوت فاذن لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة
بل كان التدوير هو الذى يقطع الحامل بحركته وحده لم يعرض ذلك كذلك
والحجة فى القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الى توالى البروج كل يوم اربعة وعشرين
جزءا وكسر جزء من ثلثمائة وستين جزءا من المحيط ويحمل التدوير معه والمائل يتحرك
بحركته وحركة الممثل جميعا الى خلاف التوالى احد عشر جزءا او كسرا ويحمل الحامل معه
فيذهب اقلهما بمثله من اكثرهما قصاصا لاختلاف الجهتين ويبقى حركة مركز التدوير
عن موضعه الاول ثلثة عشر جزءا وكسرا والتقدير الالهى قد اقتضى ان يكون مركز
التدوير عند مقارنة الشمس فى اوج الحامل واذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة
حركتهما اليوميتين صار الاوج متباعدا عن احدهما يعنى الشمس على بعد احد عشر جزءا
وكسرا ... ذلك الموضع ومركز التدوير ... الجانب الاخر على بعد ثلثة عشر جزءا وتحركت
الشمس بحركتها الخاصة بها قريبا من جزء الى الجهة التى تلى المركز منه ايضا وكانت الشمس
متوسطة بين الاوج وبين مركز التدوير على بعدين متساويين كل واحد منهما اثنى عشر
جزءا وكسرا مجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج ولكون ذلك البعد ضعف
بعد المركز عن الشمس سمى بالبعد المضاعف وسميت حركة الحامل بذلك القدر بالحركة
المضاعفة وهكذا يوما بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد
الاوج عنها من الجانب الاخر ايضا ربعا وكان بين الاوج والمركز نصف دور وفى
المركز مقابلة الاوج اعنى الحضيض فاذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دور واستقبل
الاوج من الجانب الاخر وافاه فى استقبال الشمس وكذلك فى التربيع الاخر فاذن المركز
يوافى الاوج فى الاجتماع والاستقبال والحضيض فى التربيعين واما عطارد فلما كان
له فلكان خارجا المركز اعنى المدير والحامل واوج المدير يتحرك بحركة الممثل المبطئة
المنتهية به فى زماننا الى اول العقرب وكان المدير متحركا بالحامل على خلاف التوالى
قدر سير الشمس والحامل متحركا بالتدوير على التوالى ضعف ذلك وكان
التقدير الالهى مقتضيا ان يكون مركز التدوير فى الاوجين معا وجب ان تحرك الفلكان
عن ذلك المواضع ان يصير بعد المركز عن الاوج الحامل ضعف سير الشمس وعن اوج
المدير بعد ذهاب قدر الحركتين مثله من الاكثر قصاصا مثل سيرها والبعد بين الاوجين مثله

فيكون اوج المدير متوسطا بين اوج الحامل ومركز التدوير حتى اذا صار بعد المركز عن اوج المدير نصف دورة استقبلها اوج الحامل من الجانب الآخر فوافاه المركز عند حضيض المدير ولاجل ذلك كان المركز في هذا الاوج اقرب الى الارض مما كان في الاوجين معًا ويكون اقرب ما يكون المركز من الارض في موضعين متساوي البعد عن الاوجين المتقابلين ويكونان لامحالة الى الاوج الادنى اقرب من الاوج الابعد وهما اول السرطان والحوت فانهما على التثليث من الاوج الابعد وعلى التسديس من الاوج الادنى فهذه حال القمر عطارد في اوجيهما اعني وصوليهما الى اوج الحامل مرتين في دورة واحدة وذلك مما يقتضي ان يكون الحركات مستندة الى الافلاك لا الى الكواكب انفسها فاذن لا يقع خرق في اجرام الافلاك ثم انكر الفاضل الشارح جواز كون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين قال لان الانتقال الى جهة يلزمه الحصول في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين يلزم حصوله دفعة في جهتين سواء كان الانتقال بالذات او بالعرض او بجهة ثم قال لا يقال انا نرى الرحى يتحرك الى جهة والنملة عليها الى خلافها لانا نقول لم لا يجوز ان يكون للنملة وقفة حال حركة الرحى وللرحى وقفة حال حركة النملة وهذا وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان والجواب ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة تتركب منهما فان الحركتين اذا تركبتا وكانتا الى جهة واحدة احدثتا حركة تساوي مجموعهما او من جهتين متضادتين احدثتا حركة متساوية لفضل البعض على البعض وساوى الحركتين فضلا وان كانت في جهات مختلفة احدثتا حركة مركبة الى جهتين متوسطة لتلك الجهات على نسبتها وذلك على قياس سائر المركبات فاذن الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة الواحدة كما يكون متشابهة فقد يكون مختلفة وكما يكون بسيطة فقد يكون مركبة وكل بسيط متشابهة وكل مركبة مختلفة ولا ينعكسان والحركات المختلفة يكون بالقياس الى متحركاتها الاول بالذات والى غيرها بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد بالذات بل لو كان فيها ما هي بالقياس اليه بالذات لكانت احديهما فقط واذا ظهر ذلك فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركا بحركتين حصوله دفعة في جهتين ولم يحتج

الى ارتكاب شئ مستبعد فضلا عن محال تنبيه وتعلم انها كلها فى سبب الحركة

الشوقية التشبهية على قياس واحد وتعلم انه ليس يجوز ان يقال ما ربما يقال ان السافل منها معشوقه الخاص هو ما فوقه اقول وهذا هو المطلوب الثالث وهو معرفة كثرة العقول فان اختلاف الحركات يقتضى اختلاف مباديها المتشوقة تمام وانما يثبت ذلك بعد ابطال القول بان الفلك السافل انما يتحرك شوقا الى الفلك العالى كما مر والقائلون به يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا متشوقا غير مشتاق يقطع به الاشتياق وهذا الرأى مما مال اليه ابو البركات البغدادى واسنده الى بقراط من القدماء وانما عبر الشيخ عنه بقوله وان ربما يقال اشارة الى انه مذهب لقوم ولما تقدم ابطال هذا الرأى فى الفصل الثانى عشر من هذا النمط لم يتعرض ههنا لذلك واذا ثبت انها انما يتحرك شوقا الى متشوقاتها المجردة لا الى الاجسام المحيطة بها فعلى مذهب القائلين بنفوس تسعة يكون العقول المتشوقة ايضا تسعة عاشرها العقل المخصوص بالافاضة على عالم الكون والفساد الذى يسمونه العقل الفعال وعلى المذهب الذى ذهب الشيخ اليه يكون عددها عدد الافلاك والكواكب بزيادة واحد واعلم ان العدد المثبت بالدليل هو ما يقطع بان العقول ليست اقل منه واما كونها اكثر منه فمن المحتمل اذ لم يدل على عدمها دليل قوله وتعلم انها لم تختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الا

وليست من طبيعة واحدة بل هى طبائع شتى وان جمعها كونها بحسب القياس الى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة اقول وهذا هو المطلوب الرابع وهو معرفة اختلاف الاجرام العالية بطبائعها والشيخ استدل على ذلك باختلاف الاوضاع والايون والحركات التى هى مقتضيات الطبائع كما تقدم بيانه فاذن هى مختلفة بالانواع وكل نوع منها لا يوجد الا فى شخص واحد ويجمعها معنى مشترك يقتضى اشتراكها فى استدارة الاشكال والحركات وامتناع زوالها عن الايون والاشكال وذلك المعنى طبيعة عامة هى مبدأ جنس يشتمل عليها وهى التى يسمى بالقياس الى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة قوله فبقى لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها سببا

قريبا للبعض فى الوجود مادام اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا تقع

منا بيان ذلك ... اقول هذا هو البحث على تعرف المبادى الفاعلية لهذه الاجرام اهى اجرام
مثلها ام جواهر مفارقة والوعد ببيان ذلك **هداية** انا فرضنا جسما يصدر
عنه فانه انما يصدر عنه اذا صار بتشخصه ذلك التشخص المعين فلو كان
جسم فلكي علة لجسم فلكي يحويه كان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وحالها
او امكان ... الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها ولكن وجود المحوي
وعدم الخلاء في الحاوي هما معا فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان معه
للمحوي ... لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول
فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه او غير واجب مع وجوبه
فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبا مع وجوبه وقد بان انه
... ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلاء
غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس من السماويات علة للمتحوي والمحوي فيه **اقول**
قال الشارح هذا الفصل مع خمسة فصول بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات
العقول وهي ان يتبين امتناع كون الاجسام والجسمانيات علة لشيء من الاجسام ويلزم منه
ان يكون عللها المفارقات ولا يجوز ان يكون الباري تعالى علة لها لامتناع صدور
الجسم عنه بلا واسطة كما مر فاذن عللها مفارقات بعد الاول وهي العقول اقول
المقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام العالية علة للبعض
ولما كانت الاجسام العالية منقسمة الى حاو ومحوي وكانت علية الحاوي على تقدير
الجواز اقرب الى الوهم قدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان قائم على امتناع صدور
جسم عن جسم او عما هو حال في جسم على الوجه العام على ما سيأتي لكن لما كان بيان
امتناع كون كل جسم حاو علة لمحويه بطريق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلاء
قدم ذكر هذا الوجه وسماه بالهداية فان سلوك الطرق الخاصة احوج الى الهداية
من سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية على ثلث مقدمات احدها
ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجدة لشيء الا بعد صيرورته متشخصا معينا
فان الطبائع النوعية ما لم تكن اشخاصا معينة لم توجد في الخارج والثانية
ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجوب المعلول ووجوده لا

متأخرين وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله حال الامكان لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شانه ان يجب فهو ممكن والثالث ان الشيئين الذين يكونان معًا لا معية المصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فانهما لا يتخالفان في الوجوب والامكان لان تخالفهما في ذلك يقتضي امكان انفكاكهما وتقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدمات بان يق لو كان الحاوي علة للمحوي لسبقه متشخصا لما بيناه في المقدمة الاولى ولم كان وجود المحوي اذا اعتبر مع وجود الحاوي المتشخص موصوفا بالامكان لما بيناه في المقدمة الثانية ولكن عدم الخلاء في داخل الحاوي امر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوي بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون ايضًا مع وجود الحاوي المتشخص ممكنا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الاحوال واجب والا لكان الخلاء ممكنا لكنه ممتنع لذاته هف فاذن الحاوي ليس علة للمحوي فاعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان للخلاء ذاتا هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده والمقارن للمحوي هو نفي ما يتصور منه فان المحوي من حيث هو ملاء لا يتصو الا مع ذلك المعنى وذلك النفي لا يتصور الا مع تصور المحوي من حيث هو ملاء واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك وهو ان يق كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني وجود المحوي واجبا بغيره وذلك لان الشيء الغير الذي يفيد وجود المحوي في هذا الفرض هو الذي يجعل المحوي بحيث يمكن ان يتصور معه الخلاء حتى يحكم بوجوب عدمه بالمعنى المذكور ولو لم يكن لم يحكم بامتناع افادته وجود المحوي تمثيلا ثم ان المحوي يكون واجبا لغيره اذا اعتبر معلولا للحاوي واما مع كونه معلولا للحاوي فهو ممتنع لذاته لا واجب لغيره ولنعود الى المتن ونقول قول الشيخ انا فرضنا جسما الى قوله ذلك الشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله فلو كان جسم فلكي الى قوله وحدتها الامكان منصلة هي اصل القياس فان القياس استثنائي وانما اورده تاليها كليا غير مخصص بهذا الموضع تمهيدا

لايراده متخصصاً وقصداً المزيد الايضاح وهذا التالى هو المقدمة الثانية وقوله
ولها الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها بيان لذلك الحكم الكلى
وقوله ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى هما معاً استثناء للتالى على سبيل
الاجمال وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة ثم انه عاد وجعل التالى متخصصاً
بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبرنا التشخص لحاوى العلة كان معه للمحوى امكان لان تشخص
العلة متقدم فى الوجود والوجوب على تشخص المعلول ثم عاد الى بيان استثناء
التالى مفصلا فقال لا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجباً مع وجوبه اى مع وجوب
الحاوى او غير واجب مع وجوبه فان كان واجباً مع وجوبه كان الملاء المحوى
واجباً مع وجوبه ايضاً لما بينا فى المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكناً
معه هف وان كان عدم الخلاء غير واجب مع المحوى فهو ممكن فى نفسه واجب لعلة
فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب هف فاذن ليس شئ من السماويات علة للمحوى
فيه وقد ذكر الفاضل الشارح ان قوله فاذا اعتبرنا التشخص الحاوى الى قوله على تشخص
المعلول تكرار لما قرره اولا والاولى حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة بسببه والكلام
ينتظم بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده واقول الاقتصار على ما قرره اولا غير
كاف فى هذا الموضع لانه لم يقرر هناك الا كون المعلول ممكنا مع العلة
واجباً بعده والاقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلاء للمحوى المعلول فان المحوى
ما لم يتحدد بالحاوى المتشخص مكانه لم يجب للخلاء ولا لعدمه اعتبار معه
ثم انه لو قيد انه افاد ذلك لصار البرهان مقتضياً لامتناع اسناد شئ من الاجسام
الى علة اصلا لانه يقتضى كون الخلاء مع تلك العلة ممكنا فاذن الواجب
ان يفيد العلة لكونه جسماً متشخصاً حاويا والمعلول بكونه محويا ليستقيم البرهان
فان تأخر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضى ثبوتاً للخلاء الممتنع بذاته واذا
تقرر هذا فاقول ان رام احد نظم ما اورد فى المتن فالاصوب ان يقدم قوله فاذا
اعتبرنا تشخص الحاوى الى قوله على تشخص المعلول على قوله ولكن وجود المحوى
وعدم الخلاء فى الحاوى هما معاً ثم يضم هذا الى قوله فلا يخلو اما ان يكون
عدم الخلاء واجبا الخ فان بذلك يصير تقرير التالى المتصلة متقدما على تقرير الاستثناء

ويسقط عنه ما يوهم التكرار ولا يبعد ان الاصل قد كان هكذا وان هذا التقديم والتاخير وقع من غفلة النساخ والله اعلم واما اعتراض الفاضل الشارح بان الحكم يكون ما مع المتاخر متاخرا كالحكم بكون ما مع المتقدم متقدما والعقل الذي هو علة المحوى انما يوجد مع الحاوى عندهم فتقدمه على المحوى بالذات يقتضى تقدم الحاوى ايضا عليه ويعود المحذور فغير متوجه لدلالة المعاول فى الموضعين بالاشتراك اللفظى على معنيين مختلفين فان احدهما يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك احدهما من الاخر من حيث ذاتيهما والثانى على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك احدهما من الاخر كما مر فى النمط الاول قوله واما ان يكون المحوى علة لما هو اشرف واقوى واعظم منه اعنى الحاوى فغير مذهوب اليه بوهم ولا ممكن اقول لما فرغ من بيان امتناع كون الحاوى علة للمحوى اشار الى القسم الثانى وهو كون المحوى علة للحاوى وذكر ان الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول لان الوهم انما يذهب الى ما بينهما فيه مناسبة او مشابهة بوجه ما للحق ولما كانت العلة اتم وجودا من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره اليها وكان الحاوى اشرف من المحوى لكونه ابعد عما من شانه ان يتغير ويفسد منه واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة كان اسناد العلية الى الحاوى اشبه بالحق من اسنادها الى المحوى ثم ذكر ان ذلك مع انه غير مذهوب اليه بوهم ليس بممكن على ما سياتي من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة ظنا منه بان مجرد التلفظ بالشرف خطابة وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطابيا لكنه لم يعلل بذلك الا كونه غير مذهوب اليه بوهم واما كونه غير ممكن فعلل بما سياتى وللمبرهن ان يستعمل كل شئ فى اثبات ما يناسبه على ما تبين فى صناعته وهم وتنبيه

ولعلك تقول هب ان علة الجسم السماوى غير جسم فلا بد من ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوى سواء كان عن واحد او عن اثنين ولا محالة ان امكان الخلاء مع وجود الحاوى قد يعرض ههنا كما عرض فيما مضى ذكره لانك تجعل الحاوى وجودا

عن علة قبل وجود المحوی فاسمع واعلم ان الحاوی انما کان وجوده یصحب امکان
المحوی اذا کان علة تسبق المحوی فیکون للمحوی مع وجوده امکان حین

یتحدد بوجوده السطح فلا یجب معه ما یملاه ان کان معلولا

بل یجب بعده واما اذا لم تکن علة بل کان مع العلة لم یجب ان یسبق تحدد سطح الذی

وجود الملاء الذی فیه لانه لیس هناک سبق زمانی اصلا واما الذاتی فانما یکون

للعلة لا لما لیس بعلة بل مع العلة بل نقول ان الحاوی والمحوی وجبا معا عن شیئین ...
تقریر الیه هو ان یقول لو سلم لک ان علل الاجسام السماویة لیست بجسم لکنک تجعل
الحاوی معلولا لعلة متقدمة علی علة وجود المحوی فیکون متقدما علیه سواء
جعلت الحاوی وعلة المحوی صادرین عن علة واحدة او عن اثنین ویلزمک
علی ذلک ایضا القول بامکان الخلاء مع وجود الحاوی لتقدمه کما لزم علی القول
بان الحاوی علة وعلی قول الشیخ سواء کان عن واحد فی قوله فلا بد لک من ان ...
انه یلزم من غیر الجسم حاو ومحوی سواء کان عن واحد او عن اثنین اشکال لان تفسیر
ملازمه ان کان هکذا سواء کان لزوم الحاوی والمحوی او لزوم علتهما عن واحد او عن
اثنین قیل لو کان الحاوی والمحوی او علتهما عن واحد لم یکن للحاوی وجود قبل وجود
المحوی ولا لعلة الحاوی قبل علة المحوی فلم یمکن ان یتوهم للحاوی تقدم بحسبه ما
انما یتوهم تقدمه ههنا بان یکون لعلة تقدم علی علة المحوی ثم لا یکون العلتان واحدة
ولا عن واحد وان فسر علی ما فسرناه اولا ظهر ان یقال سواء کان لزوم الحاوی وعلة المحوی
عن واحد او عن اثنین لم یکن مطابقا للمتن وان اضمر فی کون الحاوی والمحوی عن واحد
یکون احدهما بتوسط دون الآخر لم یکن خالیا عن تعسف ما واعلم ان فی حل المختلف
القائلون باستناد السماویات الی مبادیها فقال بعضهم انها باسرها تستند الی العلة الاولی
وانما تختلف صدوراتها عنها بحسب ترتب العقول التی هی شروط تتوقف تلک الصدورات
علیها فالحاوی لکونه صادرا بحسب شرط اقدم یکون اعلی مرتبة من المحوی وقال
بعضهم انها تستند الی علل مختلفة المراتب وهی العقول فاذن قول الشیخ سواء کان
لزوم الحاوی والمحوی عن واحد او عن اثنین ان لم یکن مفسرا بالشیء مما مر کان اشارة
الی المذهبین فان تقدم الحاوی یمکن ان یتوهم علی التقدیرین وتقریر التنبیه لازالة

توهم ان يقتضي تقدم الحاوي على المحوي المستلزم لامكان الخلاء انما يلزم عند كون
الحاوي علة وذلك لا يمكن الا عند تشخصه وتحدده بمقعره الذي هو مكان المحوي ومع وجوب
ما يملأه مع حصول ذلك التشخص فيكون المحوي معلولا اما اذا لم يكن الحاوي علة بل
كان مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدمه فان ما مع المتقدم بالمعية الاتفاقية
لا يكون متقدما اللهم الا اذا كان التقدم زمانيا اما الذاتي فانما يكون للعلة
لا لما يتفق ان يكون معها والمراد من التقدم الذاتي ههنا هو احد قسميه الخاص بالعلل
لا الذي يكون بالطبع لان التقدم بالطبع غير منصور ههنا فان المحوي لا يستلزم
الحاوي بحسب ذاته المجردة عن الاضافة من غير انعكاس والمتأخر بالطبع يجب ان يستلزم
المتقدم من غير انعكاس واعترض الفاضل الشارح بان الحاوي وان لم يكن علة
لكنه ان فرض متقدما بالطبع عاد الالزام والشيخ لم ينف هذا الاحتمال فسقط
ذلك **وهم وتنبيه** … فنقول اذ اخرجه عن الاصول التي تقررت
انه قد يوجب عن جسم حاو وآخر … يوجب عنه هذا الآخر المحوي فيكون
وجوب الحاوي مع وجوب لغيره … الآخر بالذات ولكن المحوي معلول لغير الجسم الآخر
فانه اذا … معه الآخر كان ممكنا فيكون في حال ما يجب
الحاوي فالمحوي ممكن … ان هذا هو المطلب الاول عند التحقيق وجوابه
ذلك بعينه فان المحوي انما هو ممكن بحسب قياسه الى الآخر الذي هو علته وذلك
القياس لا يفرض فيه … الخلاء بوجه انما يفرض … تحدد الحاوي في باطنه
ثم تحدد الحاوي لا … المحوي … ما هو بعد معلول فهو بعد لان القبلية
والبعدية اذا كانتا بحسب العدد … فحين لم يكن علية ولا معلولية لم يجب
بعدية ولا قبلية و… مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع
القبلي بالعلية قبلا للوهم … هذا الوهم … المذكور في الفصل السابق
مع زيادة بيان وهي ان … الذي هو علة المحوي لما صدرا معا عن
علة واحدة فقد وجبا عنها معا … ليس مع وجوب احدهما الذي هو علة
واجبا فلا … الآخر الذي هو الحاوي ايضا واجبا ثم يعود المحذور
التنبيه للجواب عن الذي … مع زيادة ايضاح وهو غني عن الشرح **وهم**

وتنبیه ولعلک تقول ان الحاوی والمحوی جمیعا بحسب اعتبار انفسهما غیر واجبی الوجود بخلو مکانیهما غیر واجب الوجود فاسمع ان هذین اذا اخذا معا ممکنین لم یکن هناک تحدد لشیئ ولا مکان ان لم یملأ کان خلاء وانما یعرض ما یعرض اذا کان محدد ممکن مع محدد یده ان یکون الخلا محیطا فیکون ملأ او غیر محیطة به فیکون خلاء اقول هذا الفصل واضح وقد مر بیان ما یناسبه فی اثناء بیان امتناع الحاوی علة المحوی

اشارة وهذا القول واحد بعینه سواء نسبت التقدم الی صورة الجسم الحاوی او نفسه التی یکون کصورته او الی جملته اقول ای البرهان المذکور علی امتناع کون الحاوی علة للمحوی قائم سواء جعلت العلة صورة الحاوی او نفسه التی یکون مبدأ الصورة او یکون هی کصورته او عین صورته او جعلت العلة جملة الحاوی فان استلزام امکان الخلاء حاصل مع الجمیع لان العلة ما لم یتم وجودها لا یکون علة وهی هذه الاشیاء یفرض علة فانه لا یتم موجودا الا مع الجمیع تذنیب قد استبان انه لیست

الاجسام السماویة عللا بعضها لبعض وانت ایضا اذا فکرت مع نفسک علمت ان الاجسام انما یفعل بصورها والصور القائمة بالاجسام التی هی کمالیة لها انما یصدر عنها افعالها بتوسط ما فیه قوامها ولا توسط للجسم بین شیئین وبین ما لیس بجسم من هؤلاء او وجوده حتی یوجدهما او لا فیوجدهما الجسم فاذن الصورة الجسمیة لا یکون اسبابا لصورات الاجسام ولا لصورها بل لعلتها یکون معدة لاجسام آخر لصور ما تجدد علیها والاعراض اقول لما بین امتناع کون کل حاو من السماویات علة للمحوی وکان الحکم بان الاجسام سماویة لیست عللا بعضها لبعض مما یقبله الاذهان بسرعة فجعل الشیخ هذا الحکم نتیجة للفصول المتقدمة لکن لما کان احد الحکمین الاولین غیر برهانی ختم الباب بایراد البرهان العام علی امتناع کون الجسم علة لجسم آخر وهذا البرهان مع قربه من الوضوح مبنی علی مقدمات احدها ان الجسم انما یفعل بصورته لانه انما یکون موجودا بالفعل بصورته وانما یکون فاعلا من حیث هو موجود بالفعل فان ما لا یکون موجودا بالفعل لا یمکن ان یکون فاعلا ولا یمکن ان یفعل بمادته لانه بما یکون بها موجودا بالقوة ولا یکون من حیث هی بالقوة فاعلا والفاضل الشارح علل امتناع کون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشیئ الواحد لا یکون فاعلا وقابلا

معاً ثم نا قضه بان قال نص الشيخ فی النمط السابع علی ان علم الباری تعالی بغیره صور فی ذاته فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معاً اقول اما تعليله المذكور فباطل لان الشئ الواحد انما لا يكون فاعلا وقابلا معا لشئ لان الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب ان يحل فيه المقبول بل يمكن والواحد لا يكون نسبته الى واحد آخر بالوجوب والامكان معاً واما اذا اختلف المقبول والمفعول فقد يكون مثلا كالنفس فانها قابلة عما فوقها فاعلة فيما دونها وههنا لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعلة بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصورة الحالة فيها فهما متغائران فاذن التعليل باطل واما قوله الشيخ نص علی ان علمه تعالی صورة فی ذاته فان كان علی ما ذكره كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه عاقلا للاشياء غير اعتبار كونه عقلا مجردا يصح ان يقارنه صور المعقولات وان كان موضوع الاعتبارين شيئاً واحداً فهو بالاعتبار الاول فاعل تلك الصور وبالاعتبار الثانی قابلها علی ان الحق فی ذلك ما سنذكره فی موضعه المقدمة الثانية ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما يصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك لان الصور صنفان صور يقوم بمواد الاجسام كالصورة الجسمية والنوعية وهی كما ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد تقومها يصدر بتوسط تلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع فلذلك فان النار لا تسخن ای شئ اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان من جسمها بحال والشمس لا يضئ كل شئ بل كان مقابلا لجرمها وصور تقوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس المفارقة بذواتها دون افعالها لكن النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها من حيث هی نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه والا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعاً لذلك الجسم وح لم يكن نفسا لذلك الجسم هف فقد ظهر ان الصور انما يفعل بمشاركة من الوضع المقدمة الثالثة ان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع هف المقدمة الرابعة ان علة الجسم يكون اولا علة لجزئية اعنی المادة والصورة وهذا قد تقررت فيما مضى وبعد تقرير المقدمات نعود الى المتن ونقول قوله الاجسام انما يفعل بصورها اشارة الى المقدمة الاولى وقوله والصور القابلة بالاجسام والتی هی كمالية لها يعنی النفوس انما يصدر عنها افعالها بتوسط

ما نبه قوامها اشارة الی المقدمة الثانية وقوله ولا بتوسط للجسم بين الشئ وبين رأيس لجسم من هيولی وصورة اشارة الی المقدمة الثالثة وقوله حتی يوجد هما ولا فيوجد بهما الجسم اشارة الی المقدمة الرابعة وقوله فاذن الصورة الجسمية لا يكون اسبابا لهيولات الاجسام ولا لصورها نتيجة وهنا كذلك يتبين امتناع صدور الاجسام عنها وتيم البرهان وقوله بل لعلها يكون معدة لاجسام آخر لصور ما يتحد عليها او اعراض اشارة الی كيفية تاثير الصورة في الاجسام الاخر وذلك بان يجعل موادها معدة ... صور تفيض عليها من مفيض الصور كالنار التي يجعل ... ما يجاورها بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية يتحد علی تلك المادة ويجعلها معدة لقبول اعراض فانه بعض الاعراض ايضا يفيض علی الاجسام من علل مفارقة عند كون تلك الاجسام مستعدة لقبولها ولذلك يبقی موجودة بعد انعدام ما يظن انه سببها ... كالشمس التي بعد الاجسام المتسخين يبقی السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلتها وهذا الفصل آخر الفصول المشتملة علی اثبات العقول **هداية وتحصيل** قد بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس بواجب الوجود الا واحد فقط لا يشاركه شئ آخر في جنس ولا نوع فيكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة للاول وقد علمت ايضا ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فيكون هي من هذه الكثرة وقد علمت ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدأ الاثنين معا الا بتوسط احدهما ولا مبدأ للجسم الا بتوسط فيجب اذن ان يكون المعلول الاول منه جوهرا من هذه الجواهر العقلية واحدا وان يكون الجواهر العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقليات **اقول** قد ثبت بالطرق الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة وقد ثبت فيما مر ان واجب الوجود واحد وان وجوب الوجود غير مقول علی كثرة تحول الاجناس والانواع فاذن هذه الجواهر ممكنة الوجود لذاتها وانها معلولة للاول فهذا فائدة لاجلها وسم الفصل بالهداية ثم انه شرع في بيان مراتب الموجودات وصدورها لذلك اصولا فذكر انه قد ثبت من استناد السموات الی علل غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب تعالی مبدأ الا لواحد وامتناع كون ذلك الواحد جسما او جسمانيا او نفسا احكام ثلثة احدها ان المعلول الاول واحد من هذه الجواهر والثانية ان باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد والثالث

ان السمويات صادرة عن هذه الجواهر ولاجل هذه الفوائد وسم الفصل بهذا بتحصيل
زيادة تحصيل وليس يجوز ان يترتب العقليات ترتيبها ويلزم الجسم السماوي عن آخرها
لان لكل جسم سماوي مبدأ عقليا اذ ليس الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي فيجب ان يكون
الاجرام السماوية تبتدي في الوجود مع استمرار بان في الجواهر العقلية من حيث لزوم
وجودها نازلة في استفادة الوجود مع نزول السمويات **اقول** هذا الفصل يشتمل
على ثبوت حكم آخر متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن
المبدأ الاول مع صدور السمويات مبدئة بعدها وذلك لان العقول لو انقطعت قبل
انقطاع السمويات بقيت الباقية منها غير مستندة الى علة لانها مما لا يمكن ان يستند
الى غير العقول فاذن العقول نازلة في استفادة الوجود معها الى عقل الفلك الاخير
واعلم ان الشيخ لم يجزم بكون العقل الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع العقول عند
عقل الفلك الاخير ولا بوجوب توالیها في عليتها للافلاك المتوالية ولا بمساواة العقول للافلاك
في العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لا يكون اقل عددا من الافلاك
فان الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية ويظهر من ذلك اعتراض
الفاضل الشارح على الشيخ بتجويز مما لم يجزم به سخيف **زيادة تحصيل**
ثم من الضرورة اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم منه جوهر عقلي وجرم سماوي **اقول** اراد ان يبين
كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الاول فبدأ بالاشارة الى اول كثرة وجب
صدورها عنه وهي جوهر عقلي وجرم سماوي معا وذلك لان وجوب صدور الاجرام
السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي بان يوجد صدور
جرم سماوي وجوهر عقلي معا عن جوهر واحد عقلي ولكن القول بصدور شيئين
عن شيء واحد يناقض القول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد في بادي الرأي بل نقول
بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد يقتضي اذا فهم على الاطلاق الذي يقتضيه
مجرد هذه العبارة ان يكون الصادر عن المبدأ الاول شيئا واحدا وعن ذلك الواحد
واحدا آخر وهلم جرا حتى لا يمكن ان يوجد شيئان ليس احدهما في سلسلة الترتيب
علة الآخر اما على التوالي او بتوسط الغير من العلل وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات
كثيرة لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة لكن المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه

الا واحداً اذا كانت جهة الصدور واحدة اما اذا تكثرت جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه
اشياء كثيرة غير مترتبة ولذلك حكم بصدور اعراض كثيرة من مقولات مختلفة
عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة
الى تلك الاعراض والى هذا المعنى اشار بقوله ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان واحداً من

حيثيتين وتكثر الاعتبارات والجهات ممتنع في المبدأ الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن ان يشتمل حيثيات

مختلفة واعتبارات شتى كما مر وغير ممتنع في معلولاته فاذن لم يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد وامكن ان يصدر
عن معلوله لاتفاق الكثرة فهذا وجه امتناع استناد الكثرة الى الاول ووجوب استنادها الى غيره بالاجمال وبقي ههنا
بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل
ونقدم له مقدمة فنقول اذا فرضنا مبدأ اول وليكن آ وصدر عنه شيء واحد وليكن ب
فهو في اولى مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب
وحده شيء وليكن د فيصير في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر
وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى آ شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء
ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان
وبتوسط ج د معاً ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د معاً خامس
وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معاً
تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معاً ثاني عشر ويكون
هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن الاسافل بالنظر الى ما فوقه شيء
واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحدة صار ما في هذه المرتبة
اضعافاً مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها
في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في
مرتبة واحدة عن مبدأ واحد واذا ثبت هذا فنقول اذا صدر عن المبدأ الاول
شيء كان لذلك الشيء هوية مغائرة للاول بالضرورة اذ مفهوم
كونه صادراً عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية ما فاذا ههنا امران معقولان
احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك
الوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئاً لم يكن مهيته اصلا لكن من حيث العقل

یکون الوجود تابعًا لها لکونه صفة لها ثم اذا قیست ذلک الوجود الی المهیة وحدها
عقل الامکان فهو لازم لتلک المهیة بالقیاس الی وجودها واذا قیست لا وحدها
بل بالنظر الی المبدأ الاول ولذلک جاز اتصاف کل واحد من المهیة والوجود بالامکان
والوجوب وایضًا اذا اعتبر کون الوجود الصادر عن الاول قائمًا بذاته لزمه ان یکون
عاقلاً لذاته فاذا اعتبرت ذلک له مع الاول لزمه ان یکون عاقلاً للاول فهذه ستة
اشیاء وجود وهویة وامکان ووجوب وتعقل للذات وتعقل للمبدأ واحد منها فی
اولی المراتب هو الوجود وثلث فی ثانیتها الهویة اللازمة للوجود باعتبار مغائرته
للاول والتعقل بالذات اللازم له لتجرده والتعقل للمبدأ الذی استفاده من الاول واثنان
فی ثالثتها وهو الامکان والوجوب المتاخران عن الهویة وذلک باعتبار تأخر الهویة
عن الوجود واما باعتبار تقدمها علیه فهما فی ثانیة المراتب مع الوجود والتعقلان
فی ثالثتها واسم العقل الاول یتناول هذه الامور تضمنًا والتزامًا وان کان المعلول
الاول من هذه الجملة لیس بالحقیقة الا واحدًا والهویة والامکان یشترکان فی انهما
حال ذلک المعلول فی ذاته من حیث کونه بالقوة والوجوب والتعقل بالذات یشترکان
فی انهما حالة المستفاد من مبدئه فهذه الاحوال الثلثة هی التی یعبر عنها بالتثلیث
الموجود فی العقل الاولی والثانیة یشترکان فی انهما حالة فی ذاته والثالثة ممتاز عنهما بانها
حالة بالقیاس الی مبدئه وهما المرادان من قول من ذکر التثنیة واذا
تقرر هذا فلنرجع الی باقی شرح المتن ونقول قوله فمن الضرورة ان یکون جوهر
عقلی یلزم عنه جوهر عقلی وجرم سماوی یدل علی انه لم یجزم بکون العقل الاول مبدأ
للفلک الاول اذ لا سبیل الی ذلک بل حکم بالاجمال بان مبدأ الفلک الاول جوهر
عقلی سواء کان هو اول الجواهر او غیره لکن ان کان اول الافلاک هو الفلک المحتوی علی جمیع
الثوابت کما ذهب الیه بعض المتقدمین فلا شبهة ان مصدره لا یمکن ان یکون هو العقل
الاول فان الکثرة فیه لا یبلغ عددًا امکن استناد جمیع الثوابت الیها بل هو عقل
آخر بعد العقل الاول قوله ولا حیثیتی اختلاف هناک الا ما لا بد منه الذی

امکانی الوجود وبالاول واجب الوجود وانه یعقل ذاته ویعقل الاول اقول
اشارة الی ان اسناد الکثرة الی العقل الذی هو معلول الاول لا یمکن

الا من هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة ولم يذكر الهوية والوجود لان المعلول الاول عبارة من مجموعهما معًا والحيثيات اللازمة له هي الاربعة التي ذكرها لا غير **قوله** فيكون بماله من عقله الاول الموجب لوجوده وبماله من حاله عنده مبدأ الشئ **اقول** اشارة الى امرين احدهما ما يفيض من الاول الى معلوله والثاني ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما يعبر عنهما بتعقل المبدأ ووجوبا لوجود اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس الى مبدئه وهو افضل الحالتين المذكورتين التي بها صار مبدأ لعقل آخر **قوله** وبماله من ذاته مبدأ لشئ آخر **اقول** اشارة الى حاله في ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين التي بها صار مبدأ للفلك **قوله** ولانه معلول فلا مانع من ان يكون هو مقومًا من مختلفات **اقول** اشارة الى امكان كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما اشار بلفظة هو الى العقل الاول مع جميع كمالاته اللازمة لا الى ما يكون منه في اول مراتب المعلولات وحده فان ذلك شئ واحد كما مر **قوله** ثم يجب ان يكون الامر الصوري منه مبدأ للكائن الصوري والامر الاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة **اقول** اي ينبغي ان يسند عليته للعقل الذي تحته الى حاله التي له بالقياس الى مبدئه وعليته للفلك التي تحته الى حاله التي له في ذاته فان ذاته بالمادة اشبه فكماله الفائض عليه من مبدائه بالصورة اشبه والمعلول يشبه العلة ويناسبها ثم صرح ذلك بقوله فيكون بما هو عاقل للاول الذي وجب به مبدأ لجوهر عقلي وبالآخر مبدأ لجوهر جسماني **اقول** ثم اشار بقوله ويجوز ان يكون للآخر تفصيل ايضا الى امرين يصيرن بهما سببا لصورة ومادة جسميتين) الى تفصيل حالة في ذاته الى الحالتين المذكورتين اعني التي له من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث كونه بالفعل فانه بالاول صار مبدأ لهيولى الفلك التي يكون بها الفلك فلكا بالقوة وبالثاني صار مبدأ لصورته التي يكون الفلك بها فلكا بالفعل ولاجل كون المهية والامكان عدميين في ذاتيهما وجوديين بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها ووجودية بالصورة ولاجل كون المهية متقدمة على الوجود من حيث العقل متأخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة متقدمة على الصورة من وجه متأخرة عنها من وجه كما مر في النمط الاول ولاجل كون الوجود اقرب الى المبدأ في الترتيب كان للصورة تقدم

العلية على المادة فهذا ما اردنا بيانه وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين
لم يتعمقوا فى الاسرار الحكمية قد تحيروا فى هذه المسئلة واقدموا لجهلهم بها على تجهيل
المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادى بانهم
نسبوا المعلولات التى فى المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب
ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا له معدة لا فاضته اياها
وهذه مواخذة تشبه المواخذات اللفظية فان الكل متفقون الى صدور الكل منه
جل جلاله فان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا فى تعاليمهم واسندوا
معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغيرها لك لم يكن
ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا مسائلهم عليه وان الفاضل الشارح ممن نسب كلامهم
فى هذه المسئلة الى الوهن والركاكة للسبب الذى حكى وقد ذكر فى الشرح ان الشيخ
خبط فى هذا الكتاب وفى سائر كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر
عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب وتارة لانه يعقل
نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل فان الحجة غير لائقة بهذا الموضع
اقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدرا لعقل آخر فى موضع من كتبه التى
وقعت الى كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها
من رسائله بل جعل عقله للاول الموجب لوجوده مبدأ لعقل آخر ولعله ذهب
فى كتاب آخر وقع الى الفاضل الى ما يخالف ذلك واما جعل الامكان وعقله
لنفسه مبدئين لفلك فعلى ما ذكره لا مناقضة بينهما كما مر واما الحجة التى ذكرها
ان كانت فهى لا تدل فى هذا الموضع على قصور بل لعمرى قد كفى بالشيخ حجة فى موضع حرست
السن الفصحاء فيه فضلا وشرفا ثم انه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة من الامكان
والوجود والوجوب وغيرها لا يصلح للعلية فى هذا الموضع وكرر ما ذكره مرارا
من كونها امورا عدمية او امورا مشتركة يتساوى فى جميع المهيات وما يجرى مجريها
والجواب بعد ما مر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم كونها امورا عدمية ليست
عللا مستقلة بانفسها بل هى شروط وحيثيات يختلف احوال العلة الموجبة بها
والعدميات يصلح لذلك بالاتفاق واما كونها امورا مشتركة على التساوى فليس على

كما ظنه بل هي مما يقع على ما يقع عليه تلك الامور بالتشكيك كما مر في الوجود ثم قال
المعلول الاول لا يجوز ان يكون متقوما من مختلفات والا لكان الاول علة لها والجواب
ان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته فانه اول مهية صدرت عن
الاول بكمالاتها ويطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء من
لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول بانه متقوم من مختلفات وعلى
التقدير الثاني لا يصح فلا مناقضة بينهما والشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في هذا
الموضع فانه قال بهذه العبارة ونحن لا نمنع ان يكون من شيء واحد ذات واحدة
ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجودها داخلة في مبدأ قوامها بل يجوز
ان يكون الواحد يلزم عنه شيء واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال وصفة او معلول
ويكون ذلك ايضا واحدا يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتسع من هناك
كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة
معا عن المعلولات الاول ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز
ان يكون مركبا من مقومات وبه يظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما تحته لان ذلك
يقتضي كون المعلول الاول مركبا من جنس وفصل اقول وهذا خبط وقع منه لاشتباه الاجزاء
الوجودية بما يجري مجرى الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام طويل ولو قنعنا بمثل
هذه الكثرة في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى اذا
اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة والجواب ان السلوب والاضافات انما يعقل
بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدأ لثبوت الغير كان دورا ثم قال والشيخ لم يذكر على وجوب
كون الاشبه بالصورة مبدأ للكائن الصوري والاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة
دليلا والذي عول عليه في سائر كتبه ان الاشرف يتبع الاشرف مع انه هو الذي قال في برهان الشفاء
واذا رأيت الرجل العلمي يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه مخلط وليت شعري كيف استجاز
استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث العلمية الحكمية اقول اذا استند مسببان
احدهما اتم وجودا من الآخر الى سببين كذلك وكان المسبب الاتم وجودا من المسبب الانقص وجب
استناده الى السبب الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا موضع علمي وله نظائر
كثيرة لاجلها قال الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضع والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم

لاجل ذلك بان الجوهر المفارق العقلي المبدى عن الامكان لايتبع حال علته فی ذاتهما
اعنی الطبیعة العدمیة الامکانیة بل یتبع حال علته بالقیاس الی مبدأ هـا
اعنی الطبیعة الوجوبیة الوجودیة فان الجوهر المادی یتبع الحال المناسبة لها علی
انه لیس یحتاج وفی بیان کیفیة صدور الکثرة عن الواحد الی هذا التفصیل
وهو لم یجزم بذلك ایضاً وکیف وهو معترف بالعجز عن ادراك ما هو دون ذلك
من تفاصیل الامور کما ذکره مراراً فی کتابه بل انما ذکر بعد تمهید بیان صدور الکثرة
عن الواحد احتمال ذلك علی سبیل الاولویة فقط وسائر اعتراضات الفاضل
الشارح یخل بما مر وهو قوله وتنبیه ولیس اذا قلنا ان الاختلاف لایکون
الا عن اختلاف یجب ان یصح عکسه حتی یکون الاختلاف الذی فی ذات کل عقل
لوجوب جود مختلف ویتسلسل الی غیر النهایة فانك تعلم ان الموجب لاینعکس کلیاً اقول
تقریر الوهم ان یقال اذا کانت الحیثیات المذکورة الموجودة فی العقل سبباً لوجوب عقل
وفلك مما تحت ذلك العقل وکان کل عقل مشتملا علی مثل تلك الحیثیات فاذن
یجب ان یکون تحت کل عقل عقل وفلك لا الی نهایة والتنبیه علی فسادها بان یقال
انا اذا قلنا بان کل عقل وفلك یصدران معاً عن عقل فذلك العقل یشتمل علی
کثرة ولا یلزم من ذلك ان کل عقل یشتمل علی کثرة فقد یصدر عنه عقل وفلك
معا فان الموجب الکلی لاینعکس کلیاً والعلة فی ذلك ان العقول لیست متفقة
الانواع حتی یکون متفقة المقتضیات قوله فالاول لیس یبدع جوهراً عقلیاً
هو بالحقیقة مبدع وبتوسطه جوهراً عقلیاً وجرماً سماویاً وکذلك عن ذلك الجوهر
العقلی حتی یتم الاجرام السماویة وینتهی الی جوهر عقلی لا یلزم عنه جرم سماوی اقول المراد
بالابداع ایجاد شیء بلا توسط آلة او مادة او زمان او غیر ذلك وکان العقل الاول هو له
وحده الاول تعالی من غیر توسط شیء ولا بشرط وجودی ولا عدمی کان
المبدع بالحقیقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشیخ وبتوسطه جوهراً عقلیاً
وجرماً سماویاً لیس حکماً بان المتوسطین الاول وبین اول الاجرام السماویة لیس
الا عقل واحد علی سبیل الوجوب بل علی سبیل الامکان والاحتمال کما مر اذ لا دلیل
علی ذلك وادعی الفاضل الشارح ان قول الشیخ ان صدور العقل الثانی عن المبدأ بتوسط

العقل الاول كلام مجازي لان المؤثر عنده في العقل الثاني ليس هو المبدأ الاول بتوسطه
بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم يؤيد دعواه ببينة بل قد كذبه تخصيص الشيخ
العقل الاول بانه مبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقي على ما قرره هذا الفاضل مفسر
بالايجاد من غير توسط فاذن لو كان موجد العقل الثاني هو العقل الاول لكان العقل
الثاني ايضا مبدعا بالحقيقة وكذلك سائر المعلولات التي لا يستند الى شيء غير
عللها القريبة وح لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وهنالك تبين
ان ما توهمه ابو البركات ايضا من كلامهم ليس بشيء وباقي الفصل ظاهر وانما وسمه
بالتذكير لكونه جامعا للمقاصد للفصول المتعلقة بترتيب العقول والافلاك والغرض منه
افادة تصور الجميع معا **اشارة** فيلزم ان يكون هيولى العالم العنصري لازما عن العقل
الاخير ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي ذلك
في استقرارها ومعها ما لم يقترن بها الصور **اقول** يريد بيان ترتيب صدور ما في عالم الكون
والفساد عن مباديها وبدأ بالهيولى المشتركة للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل
الاخير وهو العقل الذي لا يلزم عنه جرم سماوي واليه ينتهي العقول ويعرف بالفعال فنقول
لما كانت الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع التغير والحركة
بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلا محضا بل وجب
ان يكون ما هو القريب مشتملا على نوع من التغير والحركة لكن هناك
شيء يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية فاذن وجب ان يكون
للاجرام السماوية ضرب من التأثير في تحصيل هذه الاجسام ولما كانت
هذه الاجسام مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة كان وكل واحدة
منهما قابلة للتغير والحركة في حدها وجب ان يكون اختلاف صورها مما يؤثر فيه
اختلاف في احوال الاجرام السماوية وان يكون اشتراك موادها مما يؤثر فيه اشتراك
في احوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية يشترك في الطبيعة المقتضية للحركة
المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون لمقتضى تلك الطبيعة
تأثيرها في وجود المادة المشتركة ويكون ما يختلف فيه مبدأ تهيئتها للصور المختلفة
ولا يمكن ان يكون ذلك كافيا في ايجاد المادة اما اولا فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن

ان يكون

ان يكون علة للمواد الاجسام آخر كما مر واما ثانياً فلان الامور الكثيرة المشتركة فى النوع والجنس لا يكون وحدها بلا مشاركة من غير علة لذات واحدة بل يكون بارتباط بواحد ردها الى امر واحد كما مر فى النمط الاول فى كون الصورة علة فاذن العقل المذكور هو الذى يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال كما ان فى ذلك العقل رسمها على جهة التفصيل وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفى وجود العقل والطبيعة المتفقة الفلكية فى استقرار لزوم المادة ما لم يقترن بها الصور كما مر بيانه فى النمط الاول فان قيل انكم نفيتم امكان كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر وههنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزءً من علة مادة جسم آخر اجيب بان الطبيعة الجسمانية ليست شريكة فى افاضة اصل وجود المادة بل هى معينة فى جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغير والحركة فى حده كما مر

قوله واما الصور فيفيض ايضاً من ذلك العقل ولكن يختلف فى هيولاها بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة اقول لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدأها اشتغل بذكر الصورة وبين انها ايضاً يصدر من ذلك العقل ولكن يختلف فى الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من اختلاف اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون اذا خصص المادة تاثير من التاثيرات السماوية بلا واسطة جرم عنصرى او بواسطة منه فجعلها على استعداد خاصة بعد العام الذى كان فى جواهرها فاض عن هذه للمفارق صورة خاصة فاد فى تلك المادة فاذن هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معداتها والمعلول هو الذى يحدث عنه فى المستعد امر ما يصير مناسبة لذلك الامر لشئ بعينه اولى من مناسبته لشئ آخر فيكون هذا الاعداد من محل الوجود مما هو فيه من واهب الصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول العام لتشابهت نسبتها الى الصور الا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك الاختلاف ايضا بالنسبة الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص به مادة دون مادة

الا لامر آخر یرجع الیها وهو الاستعداد فاذن لا بد فی وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة ومثاله الماء اذا فرط تسخینه فان مادته بذلک یصیر بعیدة المناسبة للصورة الهوائیة فهذا هو الاستعداد فصار من حقها ان یفیض الصورة الهوائیة علیها وزوال الصورة منها وهذا هو الاستحقاق

قوله ولا مبدأ لاختلافاتها الا الاجرام السماویة بتفصیل ما یلی جهة المرکز مما یلی جهة المحیط وباحوال یدق عن ادراک الاوهام تفاصیلها وان فطنت لجملتها وهناک یوجد صورة العناصر **اقول** یرید ان یشیر الی سبب اختلاف صور العناصر الاربعة فذکر ان مبدأ ذلک الاختلاف هو الاجرام السماویة المقتضیة لتفصیل کرة یلی المرکز مما یلی المحیط الی ان ینفصل حشو الفلک الاخر الی اربع کرات مختلفة الصور وهذا سبب اجمالی واما التفصیل فقد دق عن ادراک الاوهام واعلم ان الشیخ ذکر فی الشفاء ان قوما من المشتغلین الی هذا العلم یعنی الکندی ومن تبعه بعد ه قالوا ان الفلک لانه مستدیر فیجب ان یستدیر علی شیء ثابت فی حشوه فلزم من محاکته له التسخین حتی یستحیل نارا او ما یبعد عنها یبقی ساکنا فیصیر الی التبرد والتکثف حتی یصیر الی التبرد ارضا وما یلی النار منه یکون حارا ولکنه اقل جزءا منه وما یلی الارض یکون کثیفا ولکنه اقل تکثفا من الارض وقلة الحر وقلة التکثیف یوجبان الترطیب فان الیبوسة فاما من الحر واما من البرد ولکن المرطب الذی یلی الارض هو ماء والذی یلی النار هو هواء فهذا سبب کون العناصر ثم قال ان ذلک لیس بسدید عند التفتیش لانه یقتضی ان یکون الوجود اولا لجسم لیس له فی نفسه احدی الصور المقومة غیر الجسمیة وانما یکتسب سائر الصور بالحرکة والسکون ثانیا والحق ان الجسم لا یستکمل له وجود بمجرد الصورة الجسمیة التی هی الابعاد فقط ما لم یقترن به صورة اخری فان الابعاد یتبع فی وجودها صورا اخری یسبق الابعاد وان شئت فتأمل حال التخلخل من الحرارة والتکاثف من البرودة بل الجسم لا یصیر جسما بحیث ینفعل عنه لا من الحرکة او السکون الا وقد تمت طبیعته لکن یجوز ان یکون اذا تمت طبیعته یستحفظ باصلح المواضع لاستحفاظها فان الحار یستحفظ حیث الحرکة والبارد یستحفظ حیث السکون قال والاشبه ان یکون الامر علی قانون آخر وهو ان یکون هذه

المادة التي يحدث بالشركة يفيض عليها من الاجرام السماوية واما عن اربعة احدا م
واما عن عدة منحصرة في اربع يحمل عن كل واحد منها مهيتها الصورة جسم بسيط
فاذا استعدت ثالث الصور من واهبها اويكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد ويكون
هناك سبب يوجب انقساما من الاسباب الخفية علينا **قوله** ويجب فيها بحسب
نسبتها من السماوية ومن امور منبعثة من السماوية امتزاجات مختلفة الاعداد
يقوى بعدها وهناك يفيض عن تقوى انسانية والحيوانية والناطقية من الجوهر
العقلى الذى يلى هذه العالم **اقول** اراد ان يشير الى اسباب امتزاجات التى هى مبادئ
التركيبات فذكر انها انما يجب لشيئين احدهما بسبب العناصر من السماويات
والثانى امور منبعثة عن السماويات اما النسب فكمحاذاة الشمس لموضع من
الارض المقتضية لاضاءة ذلك الموضع وبتوسط لتسخينها وبتوسط السخونة
تحلخل الجسم المتسخن واصعاده وبسبب التخلخل والصعود لاخراجه عن موضعه
الطبيعى وبسبب خروجه عن موضعه الطبيعى لامتزاجه بغيره فاما الامور الطبيعية
من السماويات فكالهيأت الفائضة على الطبائع والصور والنفوس التى بها يصدر
الافعال عنها فانها امور تنبعث عن الصور الفلكية التى هى مبادى حركاتها
فيصير هذه الصور بسببها فعالة فى موادها ومواد غيرها وفعاله صارت اذا
صارت محركة لهذه الاجرام مازجة بعضها بالبعض كما نشاهد من القوى
الغاذية فصارت عللا للامتزاجات واعلم ان المراد من الامور المنبعثة عن
السماوية انما هى منبعثة عن جوهر مفارقة بل المراد تلك الهيأت المذكورة التى
بعد موضوعاتها لان يكون مبادى افعال يخصها وبعد حصول الامتزاجات عن هذين
الشيئين يحدث المزاجات المختلفة ويستعد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال
القبول للصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقية فيفيض تلك
الصور والنفوس عليها من العقل الفعال كما مر تقريره فى النمط الثانى **قوله**
وعند الناطقة يقف ترتيب وجود الجواهر العقلية وهى محتاجة الى الاستكمال
بالالات البدنية وما يليها من الافاضات العالية وهذه الجملة وان اوردناها على
سبيل الاقتصاص فان تاملك فيما اعطيته من الاصول يهديك سبيل تحققها

من طريق البرهان ا قول يشير الى ان آخر مراتب الموجودات العقلية جوهر عقلى هو النفس الناطقة كما كان اول لها جوهرا عقليا هو العقل الاول الا ان ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا غنيا فى اول ابداعه بريا من القوة والنقصان كل البراءة وهذا الجوهر لما كان موجودا بوسائط كثيرة محدثا بحدوث مادته كان كمالاته متأخرة عن وجوده فكان محتاجا الى الاستكمال من افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالآلات البدنية وبما يليها من الاجسام التى بعدها لقبول تلك الافاضات فلما انتهى الى آخر المراتب قطع الكلام فى هذا النمط والفاضل الشارح اورد شكوكا منها ان الاستعدادات المذكورة ان كانت عدمية لم يكن اسبابا للترجيح وان كانت وجودية فحكمهم بصدورها عن السمويات يقتضى اعترافهم بان السمويات صالحة للعلية وحينئذ يكون اسناد الصور اليها دون العقل الفعال وان ابوا عن ذلك بقولهم الصور لا يصدر عن الاجسام فلا كلام فى ان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمانية اليها ممكن وذلك مما لا يذهبون اليه والجواب ان اسناد الاعراض الى الاجسام يستدعى شرائط كالوضع المخصوص وغيره فما استجمع تلك الشرائط اسندت اليه وما لم يستجمع اسندت الى غيره ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه وهذا يناقض قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فان جعلوا السبب فى ذلك اختلاف القوابل فقد اسندوا ذلك الصدور الى المبدأ الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض قد نسبه فى بعض كتبه الى الشهرستانى ثم اورد عنه جوابا نسبه الى بعض الناس وهو ان الواحد يفعل افعالا كثيرة عند تعدد الآلات كالنفس الناطقة او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال اما الاول فلما لم يجز ان يفعل بتوسط الآلة ولا المادة لم يمكن استناد هذه الكثرة اليه اقول هذا الجواب ليس بمرضى على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدأ الاول وبين العقول المجردة فى نفى الفعل بتوسط الآلة والمادة عنهما بل انما يجوزونه فى النفوس فقط والجواب الصحيح ان يقال صدور الافعال التى لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سببا لكون الفاعل

فی نفسه بحیث یمکن ان یصدر عنه تلک الافعال المتکاثرة بل انما هو سبب لتعین کل فعل من تلک الافعال الممکنة الصدور لکل مادة وتخصیص کل مادة به دون غیره فاذن فاصل هذه الصور والقوی مشتمل علی حیثیات غیر منحصرة والاول تعالی عن ذلک فاذن هو جوهر من العقلیات متاخر الوجود عما یقرب من المبدأ الاول بحیث یمکن اشتماله علی امثال هذه الحیثیات ومنها ان اسناد الحوادث الی الاحوال السماویة الحادثة یقتضی اسناد تلک الاحوال الی غیرها حتی یتسلسل الاسباب دفعة او یستند شئ الی ما یسبقه بالزمان وهما ممتنعان عندهم وهذا الشک مکرر وقد تقدم جوابه فافهم

النمط السابع فی التجرید

اقول یرید ان یبین فی هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانیة بعد تجردها عن الابدان مع ما تقرر فیها من المعقولات وکیفیة تقرر المعقولات فی الجواهر المجردة العاقلة ایاها ووجوب تعقل الاول الواجب تعالی جمیع الموجودات الکلیة والجزئیة علی الاشرف من وجوه التعقل وکیفیة وقوع الشر فی الکائنات مع تعقله ایاها من حیث هی خیرات تابعة لذاته التی هی ینبوع الخیر وما یتصل بذلک من المباحث وانما وسمه بالتجرید لتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانیة **تنبیه**

تامل کیف ابتدأ الوجود من الاشرف فالاشرف حتی انتهی الی الهیولی ثم عاد من الاخس فالاخس الی الاشرف حتی بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد اقول لما ذکر فی آخر النمط المتقدم مراتب الموجودات اراد ان یبتدی فی هذا النمط بالاشارة الی مبدأ الوجود ومعاده فان الوجود بذلک الترتیب قد صار ذا مبدأ ابتداء منه وذا معاد عاد الیه ومراتب المبدء وبعد المبدأ الاول وهی مرتبة العقول من العقل الاول الی الاخیر وبعدها مراتب النفوس السماویة الناطقة من نفس الفلک الاعلی الی نفس الفلک الادنی وبعدها مرتبة الصور من صورة الفلک الاعلی الی صور العناصر وبعدها مرتبة الهیولیات من هیولی الفلک الاعلی الی الهیولی المشترکة العنصریة وبها ینتهی مراتب المبدء ویکون بعدها مراتب العود اعنی التوجه الی الکمال بعد التوجه منه اولها مرتبة الاجسام النوعیة البسیطة من الفلک الاعلی الی الارض وبعدها مراتب الصور

من صورة الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة الهيوليات من هيولى
الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية وبه ينتهى مراتب المبدء ويكون بعدها
مراتب العود اعنى التوجه الى الكمال بعد التوجه منه اولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة
من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مراتب الصور الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور
المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية
جميعا والمرتبة الاخيرة هى مرتبة العقل المستفاد المشتمل على جميع الصور كما هى اشتمالا
انفعاليا كما كانت العقول فى المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالا فعليا فبالعقل
المستفاد عاد الوجود الى المبدأ الاول الذى ابتدأ منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد
ان هبط عنها فظاهر ان الشرف اعنى البراءة عن القوة مرتب فى صنفى المراتب
على التكافؤ مختتمة من الجانبين الى الهيولى التى وجودها ليس الا كونها بالقوة فهى فى
نهاية الخسة وتحاذيها فى الجانب الآخر العقول المجردة وما فوقها **قوله** ولما كانت النفس الناطقة
التى هى موضوعة ما للصور المعقولة غير منطبعة فى الجسم تقوم به بل انما هى ذات
آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لا يضر
جوهرها بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية **اقول**
لما كانت النفس الناطقة واقعة فى آخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها
بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجردها فى ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة وتبينها
وبانها غير متعلقة الوجود بشئ غير مباديها الدائمة الوجود على ما تبين فى النمط الثالث
وغيره على بقائها بعد الموت كذلك واشار بلفظ لما الى ما ثبت فى النمط الثالث
من عدم انطباع النفس فى الجسم وبقوله التى هى موضوع ما للصور المعقولة الى
كمالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التى استدل بها على امتناع انطباعها فى الجسم
وبقوله بل انما هى ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم
منه احتياجها فى وجودها وكمالاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة
الجسم عن كونه آلة لها لا يضر جوهرها تاليا لما وضعه بعد لفظة لما واتمم
مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وذلك
لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة فهذا برهان لمى هو عمدة برهان هذا الباب

على ما ذكره الشيخ ابى البركات البغدادى واعلم ان اسناده حفظ العلاقة
مع الجسم ههنا الى الجسم ليس بمناقض لاسناده حفظ المزاج الذى هو سبب العلاقة
فى النمط الثالث الى النفس لان النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ ايضا
ولكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج المقتضى لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم
وعوارضه ولذلك اسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق
الفساد الى الشئ مما من شانه ان يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشئ لكنه حفظ
بالعرض ثم ان الشيخ اكد هذا المطلوب بما اورده بعد هذا الفصل **تبصرة** اذا كانت
النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات
لانها تعقل بذاتها كما علمت ولو عقلت بآلتها لا بالآلتها لكان لا يعرض للآلة
كلال البتة الا وقد يعرض للقوة العاقلة كلال كما يعرض لا محالة لقوى الحس و
الحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما يكون القوى الحسية والحركية
فى طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما فى طريق النمو والازدياد وليس
اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك
علمت ان استثناء عين التالى لا ينتج وازيدك بيانا فاقول ان الشئ قد يعرض له
من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له فى نفسه
واما اذا وجد قد لا يشغله غيره ولا يحتاج اليه فدل على ان له فعلا بنفسه **قوله التبصرة**
جعل غير البصير كالاعمى بصيرا والتنبيه جعل غير اليقظان كالنائم تيقظانا ففى تسمية
هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعريض بان البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث
المذكورة فى الفصول الموسومة بالتنبيهات لان المبالغة عند حث الغافل عن ادراك
الشئ الحاضر امامه انما يكون فى نسبته الى العمى اكثر منها فى نسبته الى النوم واما كون
هذا البحث اوضح من غيره فلانه يفيد استبصار العاقل لذاته وما عداه يفيد استبصاره
بغيره فقوله اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها
فقدان الآلات تكرار لما سلف فى الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهى ان فقدان
الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا يضرها فى بقائها
فى نفسها ولا فى بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال فان الفاعل

والقابل لها موجودان معاً عند فقدان الآلات والآلات المفقودة ليست بالآلات
لها بل لغيرها وقوله لانها تعقل بذاتها كما علمت اشارة الى ما مر في النمط الثالث
من بيان كون النفس عاقلة بذاتها لا بآلات البدنية ثم انه اراد المبالغة في ايضاح
ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات الذاتية البدنية
الزائلة عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج منها واحدة في هذا الفصل
وهي استثنائية متصلة مقدمها قوله ولو عقلت بآلاتها وتاليها متصلة كلية
موجبة وهي قوله لكان لا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال
وصورتها هكذا لو كان تعقل النفس بآلات بدنية لكان كلما يعرض
لتلك الآلات كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك واضح فان اختلال الشرط
يقتضي اختلال المشروط وقوله كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة استشهاد
بالافعال التي تصدر عنها بآلات البدنية وتختل باختلالها وفائدة هذا الاستشهاد
ان جودة الفاعلية قد يكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه
دفعات كثيرة وقد يكون بسبب التجربة الحاصلة له عند استحضار صور افعال مختلفة
صدرت عنه وقد يكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل اتم اقتداراً
والانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلاً منه في سن النمو بالوجوه الثلثة جميعاً
ويكون اجود احساساً بالوجهين الاولين اعني بسبب التمرن والتجارب المقتضية
لاستثبات المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون اجود بصراً ولا سمعاً والمراد ههنا
الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس والتحريك وقوله
ولكن ليس يعرض هذا الكلال استثناء لنقيض التالي وهي متصلة سالبة جزئية
تقديره ولكن ليس كلما يعرض للآلات كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد تكل الآلات
ولا تكل هي في تعقلها بل اما يثبت واما يزيد وينمو كما في سن الانحطاط وايضاً كما يكون
بعد توالي الافكار المؤدية الى العلوم فان الدماغ يضعف بكثرة الحركات الفكرية
والنفس تقوى لازدياد كمالاتها وهذا الاستثناء ينتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها
ليس بآلات بدنية وههنا قد تمت الحجة ثم ان الشيخ اشتغل بنفي وهم يمكن ان يعرض ههنا
وهو ان يقال لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال الآلة دالاً على ان تعقلها ليس بالآلة

لكان وجود كمالها فى تعقلها مع كلال الآلة دالاً على ان تعقلها بالآلة فذكر ان هذا
استثناء لعين التالى وهو غير منتج ثم انه زاد فى بيانه بان وجود الفعل للشئ فى صورة
معينة يدل على كونه فاعلا مطلقا اما عدمه فى صورة معينة فلا يدل على كونه غير فاعل اصلا
قال الفاضل الشارح معترضا على ذلك يجوز ان يكون المعتبر فى بقاء النفس على كمال
تعقلها حدا معينا من الصحة البدنية وهو باق الى آخر الشيخوخة ويكون النقصان
الحاصل فى زمان الكهولة واقعا فيما يزيد على ذلك المعتبر بخلاف النقصان الحاصل
فى آخر الشيخوخة فانه واقع فى نفس ذلك المعتبر ثم يكون النقصان الثانى مخلا
دون الاول كما ان للصحة المعتبرة فى بقاء القوة الحيوانية حدا ما لا تبقى تلك القوة
بدونها وتبقى مع الازدياد والانتقاص فيما وراءها ثم انه حمل الازدياد فى الكهولة وبقى
على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم فى ذلك السن مع عدم الاختلال واقول القوة
الحيوانية تقع بالاشتراك على الكمال الاول الذى به يكون الحيوان حيوانا وعلى الكمالات
الثانية الصادرة عنه والاول امر لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثانى فالحد
المعين من الصحة الذى لا يزيد ولا ينقص معتبر فى بقاء الاول واما المعتبر
فى الثانى فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص ولذلك يزيد تلك الكمالات بازديادها
وينقص بانتقاصها وههنا ليس الكلام فى الكمال الاول للنفس العاقلة بل فى كمالاتها
الثانية القابلة للازدياد والانتقاص وظاهر انها لو كانت مقتضية بالآلات المختلفة
الاحوال لاختلفت باختلافها كما اختلفت الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك واما
حمل الازدياد الحاصل فى الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير ما نحن فيه على
ما مر هذا مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجة التى اوردها بعدها من الحجج
الاقناعية فى هذا الباب على ما ذكره فى سائر كتبه يعنى انها تكون مقنعة للمسترشدين
وان لم تكن مسكتة للجاحدين فان الاقناعيات العلمية تكون هكذا الا ما يستعمل
فى الخطابة فانها تطلق هناك على كل ما يفيد ظنا ما صادقا كان او كاذبا فهى
بهذا الاعتبار يشتمل التجربيات وما يجرى مجراها مما يعد من اليقينيات زيادة
تبصرة تأمل ايضا ان القوى القائمة بالابدان يكلها تكرر الافاعيل لاسيما
القوية وخصوصا اذا تبعت فعلا فعلا على الفور وكان الضعيف فى مثل

تلك الحال غير مشعور بها كالرائحة الضعيفة اثر القوية **قوله** بقيت خرجت فی اثر فلان بكسر الهمزة ای فی اثره وهذه حجة ثانية وتقريرها ان تكرار الافاعيل وخصوصاً الافاعيل القوية الشاقة تكل القوى البدنية باسرها ويشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهر واما القياس فلان تلك الافاعيل لا يصدر عن قواها الا مع انفعال الموضوعات فی تلك القوى كتأثر الحواس عن المحسوسات فی المدركة وكتحرك الاعضاء عند تحريك غيرها فی المحركة والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبائع العناصر التی يتألف موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبائع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى فی افعالها والتنازع والتقاوم يقتضی الوهن فيهما جميعاً وربما يبلغ الكلال والوهن حد العجز عنده القوة عن فعلها او يبطل كالعين تضعف بعد مشاهدة النور الشديد عن الابصار او تعمى **قوله** وافعال القوة العاقلة قد يكون كثيراً بخلاف ما وصف **اقول** هذه القضية هی صغرى القياس وكبراها ما مر وتقريره ان يقال العاقلة قد لا يكلها كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية فدائماً تكلها كثرة الافاعيل فالعاقلة ليست ببدنية والعاقلة وان كانت تعقلها مع انفعال ما لكنها لا تضعف ولا تكل بالانفعال لبساطة جوهرها وخلوها عن التقاوم المذكور بخلاف البدنية وانما قال قد يكون كثيراً بخلاف ما وصف ولم يقل دائماً لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة من الفكرة التی هی قوة بدنية فقد يضعف عن التعقل لا لذاتها ولكن لضعف معاونها والحاصل ان تلك الافعال يوهن القوى البدنية او يبطلها دائماً ولا يوهن العقلية دائماً بل ربما يقويها ويشحذها فضلاً عن الابطال واعترض الفاضل الشارح بتجويز كون العاقلة مخالفة لسائر القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية وح لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض فسقط لان القياس المذكور يأباه واما قوله الخيال يدرك البقة بعد تخيل الجبل فاذن الحكم بان الضعيف غير مشعور به اثر القوى ليس بكلی فلليس لشیء لانهم لا يعنون بقوة المحسوس كبره ولا بضعفه صغره بل يعنون بهما شدة تأثيره فی الحاسة وضعفه **زيادة تبصرة**

ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة ولهذا فان القوى
الجسمانية لا تدرك الآتها بوجه ولا تدرك ادراكاتها بوجه فان القوى الجسمانية
لا يدرك الآتها بوجه ولا يدرك ادراكاتها بوجه لانها الآلات
لها الى الآتها وادراكاتها ولا فعل لها الا بالآتها وليست القوى العقلية كذلك
فانها تعقل كل شئ اقول هذه حجة ثالثة وهي اوضح من المذكورتين قبلها وهي
مبنية على قضية واضحة هي ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط آلة فلا فعل له في
شئ لا يمكن ان يتوسط الآلة بينه وبين ذلك الشئ ويتفرع منه مقدمة هي
كبرى هذه الحجة وهي قولنا كل مدرك بآلة جسمانية فلا يمكنه ان يدرك ذاته ولا
آلته ولا ادراكه فان الآلة الجسمانية لا يمكن ان يتوسط بينه وبين هذه الامور وصغراها
قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولادراكاتها ولجميع ما يظن انها الاتها والنتيجة
قولنا فليست العاقلة مدركة بآلة جسمانية واعتراض الفاضل الشارح على
ذلك بتجويز تعلق المدركة الجسمانية بنفسها وبما عداها مندفع بما مر في النمط السادس
من امتناع صدور الافعال عن القوى الحالة في الاجسام من غير توسط تلك الاجسام
والشيخ انما تمثل بالقوى الحساسة التي لا يمكن لها ان يدرك انفسها ولا ادراكاتها
لايضاح فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة بادراك كل شئ زيادة تبصرة

لو كانت القوى العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل
له او كانت لا يتعقله البتة اقول هذه حجة رابعة وهي اوضح الحجج على هذا المطلوب وهي
مبنية على مقدمات احداها ان الادراك انما يكون بحصول صورة المدرك للمدرك
والثانية ان المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته
وان كان مدركا بآلة كانت بحصولها في آلته وهذان مما مر بيانهما في النمط الثالث
والثالثة ان الامور الجسمانية لا يمكن ان يكون فاعلة الا بواسطة اجسامها التي
هي موضوعاتها فان تلك الاجسام الآتها في افعالها وهذا مما مر بيانه في
النمط السادس والرابعة ان الامور المتحدة بالمهية لا يتغاير الا بسبب اقترانها بامور
متغايرة اما مادية كتغاير الاشخاص المتفقة بالنوع او غيرها وكتغاير الانواع
المتفقة بالجنس وبسبب اقتران البعض بشئ وتجرد البعض عنه وذلك الشئ

اما مادی وهو کتغائر الانسان الجزوی للانسان من حیث هو طبیعة او غیر مادی وهو
کتغائر الانسان الکلی للانسه من حیث هو طبیعة ویتبین من ذلک امتناع تغائر
الاشخاص المتفقة بالنوع من غیر تغائر المواد ومایجری مجراها علی ما تبین فی النمط
الرابع واذا تقدم هذا فنقول هذه الحجة استثنائیة من متصلة مؤلفة من حملیة
ومنفصلة وهی قولنا لو کانت القوة العاقلة منطبعة فی جسم لکانت هی اما دائمة
التعقل لذلک الجسم او غیر متعلقة فی وقت من الاوقات والاول والثانی باطلان وانما یتبین بابطال
قسم آخر یصیر به المنفصلة حقیقیة وهو ان یکون تعقل العاقل المذکور للجسم فی
وقت دون وقت فالشیخ ابطل هذا القسم بیانا للملازمة المتصلة المذکورة
قوله لانها انما یعقل بحصول صورة المتعقل لها اقول هذه اشارة الی المقدمة الاولی
التی ذکرناها وانما اوردها لان القسم الفاسد من المنفصلة انما یتبین فساده بها
وقوله فان استأنفت تعقلا بعد ما لم یکن لها فیکون قد حصل لها صورة المتعقل
بعد ما لم یکن لها) متصلة اخری وضع فی مقدمها القسم الفاسد وهو تجدد
التعقل وفی تالیها تجدد الصورة اللازمة لتجدد التعقل وقوله ولانها مادته اشارة
الی المقدمة الثالثة وهی کون المادة آلة للمدرکة المادیة وقوله فیلزم
ان یکون ما یحصل لها من صورة المتعقل من مادته موجودا فی مادته
ایضا) اشارة الی المقدمة الثانیة وقوله ولان حصول لها متجدد فهو غیر الصورة
التی لم یزل له فی مادته مادته بالعدد) اشارة الی تغائر الصورتین
اعنی صورتی الآلة المتجددة عند التعقل والمستمرة الوجود حالتی التعقل وعدمه
وهذا التغائر لازم للتالی المذکور وقوله فیکون قد حصل فی مادة واحدة مکنونة
باعراض باعیانها صورتان لشئ واحد معا) اشارة الی المقدمة الرابعة وانما
قید المادة باکتنافات اعراض باعیانها لان الاعراض المختلفة قد یکون
مقتضیة لتغائر المادة وقوله وقد سبق بیان فساد هذا) اشارة الی ما مر
فی النمط الرابع وعند ذلک ظهر فساد التالی المقتضی لفساد المقدم وهو
فرض استیناف تعقل الآلة وظهر من ذلک ان العاقلة ان کانت عاقلة
بالصورة المستمرة الوجود معها [illegible] الصورة

التی بہا تصیر القوة المتعقلة متعقلة لا لانہا تکون الصورة التی للشئ الذی فیہ
القوة المتعقلة وقولہ والقوة المتعقلة مقارنة لہا دائما اشارة الی معیتہما
فی جمیع الاوقات وقولہ فاما ان یکون تلک المقارنة یوجب التعقل دائما اولا یحتمل
التعقل صلاح انتاج لاستلزام المقدمة المتصلة الاولی للمنفصلة المذکورة التی ھی
تال تلک المتصلة وقولہ ولیس ولا واحد من الامرین بصحیح استثناء لنقیض التالی
بفساد قسمی المنفصلة معا لان الحق کون الانسة متعقلا لاعضائہ فی وقت دون وقت
فاذن المقدم وھو کون العاقلة منطبعة فی جسم باطل وھو المطلوب الفاضل الشارح
اعاد الاعتراض علی المقدمات المذکورة فی ھذا الموضع فمنہا قولہ علی المقدمة
الاولی المعقولة من السماء لیس بمسا وللسماء الموجودة فی الخارج فی تمام المھیة
والالجاز ان یکون السواد مثل البیاض فی تمام المھیة لان المناسبة
بین السواد والبیاض لاشتراکہما فی کونہما عرضین حالین فی المحل
محسوسین اتم من المناسبة بین المعقول من السماء الذی ھو عرض غیر
محسوس حال فی محل کذلک وبین السماء الموجودة الذی ھو جوھر محسوس
موجود فی الخارج محیط بالارض وانا ایضا اعود فاقول ان مھیة الشئ ھی
ما یحصل فی العقل من ذلک الشئ نفسہ دون عوارضہ الخارجة عنہ ولذلک
اشتق لفظ المھیة من لفظ ما ھو فان الجواب عنہا یکون بہا ولما کان ذلک کذلک کان
معنی قول القائل المعقول من السماء لیس بمسا وللسماء الموجودة فی الخارج ھو ان السماء
المعقولة المجردة عن اللواحق لیست بمساویة للسماء المحسوسة المقارنة ایاھا وح
ان اراد بعدم المساوات التجرد واللاتجرد کان صادقا وان اراد بہ ان مفھوم
السماء نفسہ لیس بمشترک بین المجردة والمقارنة کان کاذبا فان زاد وقال المعقول
من السماء لیس بمسا وللسماء الموجودة فی تمام المھیة کما قال ھذا الفاضل کان معناہ
ان المعقول من السماء لیس بمسا وللسماء الموجودة فی تمام المعقولیة ای لیس بمسا ولہا حال کونہا
معقولة فھذا ھذیان کما تسمعہ فان المعقول من السماء ھو نفس مھیة السماء الموجودة فضلا عن المساواة
واما کون السواد غیر مسا وللبیاض فی تمام المعقولیة فظاھر وظاہر ان المناسبة بین الموضعین غیر
صحیح فان الفرق بین السماء المحسوسة والمعقولة یکون احدھما عرضا فی محل مجرد غیر

محسوس والآخر جوهر محسوساً لا فی محل فرق بین الطبیعة النوعیة المحصلة المأخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بین السواد والبیاض فرق بین الطبیعة الجنسیة الغیر المحصلة المأخوذة تارة مع فصل یقوم مهانوعاً وتارة مع فصل آخر یقوم مهانوعا مضادا للاول علی ان السماء المعقولة اذا اخذت من حیث هی عرض فانه بنفس ما لم یکن مهیة للسماء انما یکون مهیة لها من حیث یکون صورة حصلت فی العقل مطابقة لها ومنها قوله لا یلزم من کون العاقلة متعلقة لمحلها بصورة مساویة لمحلها اجتماع صورتین متماثلتین فی محلها لان احدهما حالة فی العاقلة والاخری محل لها والجواب عنه بعد ما مر ان العاقلة لو کانت محلا لصورة من غیر ان یحل تلک الصورة فی محلها کانت ذات فعل من غیر مشارکة المحل ولما کان کل فاعل جسمانی فاعلا بمشارکة الجسم لما مر فی المقدمة الثانیة کان کل فاعل من غیر مشارکة الجسم فهو غیر جسمانی فاذن العاقلة لیست بجسمانیة ولو کانت محلا لصورة حلت فی محلها عاد المحال المذکور فان قیل الفرق بین الصورتین باق لان احدهما حالة فی العاقلة وفی محلها معاً والاخری حالة فی محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران ما علی ما مر واقتران الشئ باحد الشیئین المتقارنین دون الآخر غیر معقول ومع ذلک فالمحال المذکور باق بحاله للقول بحلول صورتین متحدتی المهیة فی محل واحد الی ومنها قوله الجسم قد یحل فیه اعراض ولاشک ان وجوداتها الزائدة علی مهیاتها متماثلة وحالة فی الجسم ویلزم من ذلک اجتماع المثلین والجواب ان الوجود لیس بعرض حال فی محل ووجودات الاعراض لیست بمماثلة بل هی متخالفة بالحقائق وتشترک فی لازم واحد هو الوجود المشترک المقول علیها بالتشکیک وعلی غیرها وهذه الاعتراضات وامثالها متولدة من الاصول الفاسدة التی سبق ذکرها ومنها قوله هذه الحجة بعینها تقتضی اما کون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها ابداً او غیر عالمة بشئ منها فی وقت من الاوقات وذلک لبیان کم الذی ذکرتموه بعینه والجواب ان الصفات واللوازم منقسمة الی ما یجب للنفس لذاتها لکونها مدرکة لذاتها والی ما یجب لها بعد مقایستها بالاشیاء المغائرة لها ککونها مجردة عن المادة وغیر موجودة فی الموضوع والنفس مدرکة للصنف

الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست بمدركة للصنف الثاني الا حالة
المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة **تكملة لهذه الاشارات** فاعلم
من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته **اقول** لما فرغ من اقامة الحجة على كون
النفس عاقلة بذاتها عاد الى اكمال الكلام في بقائها على كمالاتها الذاتية بعد
مفارقة البدن ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله فاعلم
من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته نتيجة للحجج المذكورة **قوله** لانه اصل
قد يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لا على انه اصل
بل كالمركب من شيء كالهيولى او شيء كالصورة عهدنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه **اقول**
هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس ويريد بالاصل كل بسيط غير حال في شيء من شانه
ان نفسه كان قبل الفساد باقيا بالفعل فاسدا بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفساد
والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا فاذن هما امران مختلفان والاصل
لا يمكن ان يكون مشتملا على شيئين مختلفين اذ هو بسيط فالنفس ان كان اصلا فلن يكون
مركبا من قوة قابلة للفساد ومقارنة لقوة الثبات وان لم يكن اصلا اي لم يكن
بسيطا غير حال كان اما مركبا واما حالا والثاني باطل لما مر والمركب يكون مركبا
من بسائط غير حالة اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها وعلى التقديرين فالبسيط
الغير الحال اعني الاصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود
الثبات **قوله** والاعراض وجودها في موضوعاتها فقوة فسادها وحدوثها
هي في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب **اقول** هذا جواب سوال
وهو ان يقال كثير من الاعراض والصور يكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها
فهلا كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فسادها انما يكون في موضوعاتها
الحاملة لوجوداتها وذلك لا ينافي بساطتها في ذواتها اما ما لا يكون له حامل
وجود فاجتماع الامرين فيه ينافي بساطته **قوله** واذا كان كذلك لم يكن امثال
هذه في انفسها قابلة للفساد بعد وجودها بعللها وثباتها بها **اقول** اي اذا ثبت ان
النفس اما اصل واما ذات اصل لم يكن هي وما يجري مجراها مما لا تركيب
فيه ولا هو بحال في غيره مما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان في البسيط

الاول حاصل والثانی لیس بحاصل فاذن النفس لا یمکن ان یفسد وانما قال بعد وجوبهما بعللهما وثباتهما بها لان اصل الوجود وبقائها یکونان فی ممکنات الوجود مستفادین عن عللها واعترض الفاضل الشارح فقال لو کان للنفس هیولی وصورة مخالفتان لهیولی الاجسام وصورها وکان الباقی منها هیولاها وحدها لما کان الباقی من النفس هو النفس بل جزء منها وح یجوز ان لا یکون کمالاتها الذاتیة باقیة لانها تابعة لصورتها والجواب ان هیولی النفس اما ذات وضع او غیر ذات وضع والاول محال لان ذا الوضع لا یکون جزء لما لا وضع له والثانی لا یخلو اما ان یکون مع کونها غیر ذات وضع ذات قوام بانفرادها او لم یکن فان کانت کانت عاقلة بذاتها کما مر فکانت هی النفس فقد فرضناها جزء منها هف وان لم یکن ذات قوام بانفرادها فاما ان یکون للبدن تأثیر فی اقامتها او لم یکن فان کان کانت النفس غیر مستغنیة فی وجودها عن البدن فلم یکن ذات فعل بانفرادها علی ما مر وقد فرغنا من ابطال هذا القسم وان لم یکن للبدن تأثیر فی اقامتها کانت باقیة بما یقیمها وان لم یکن البدن موجودا وهو المطلوب ثم ان الصور المقیمة ایاها والصفات التابعة لتلک الصور لا یمکن ان یفسد وتتغیر بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغیر لا یوجد الا مستندا الی جسم متحرک کما تقرر فی الاصول الحکمیة ثم قال والنفس ملحقت مقولة الجوهر فهی مرکبة من جنس وفصل والجنس والفصل اذا اخذ بشرط التجرد کانا مادة وصورة فالنفس عندهم مرکبة من مادة وصورة وذلک یؤید ما ذکرناه والجواب ان هذا مغالطة باشتراک الاسم فان المادة والصورة تقعان علی ما ذکره وعلی جزئی الجسم بالتشابه والا لجمیع انواع الاعراض ایضا مرکبة من مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث متساویات فی احتیاجهما الی امکان یسبقهما والی محل لذلک الامکان او فی استغنائهما عن ذلک فان استغنی امکان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فلیستغن امکان الفساد عنه ایضا مع وقوع الفساد وان افتقر الامکان الی محل هو البدن

فليكن البدن ايضاً محلاً لامكان الفساد وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطاً لوجود النفس ويلزم منه انعدام المشروط عند فقدان الشرط والجواب ان كون الشيء محلاً لامكان وجود ما هو مباين القوام له او لامكان فساده غير معقول فان معنى كون الجسم محلاً لامكان وجود السواد هو تهيؤه بوجود السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد مقترنا به وكذلك في امكان الفساد ولذلك امتنع كون الشيء محلاً لامكان فساد ذاته فالبدن ليس بمحل لا لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها ولا لامكان فسادها اصلا بل انما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلاً لامكان وتهيؤ لحدوث صورة انسانية يقارنه ويقوم به نوعاً محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ما هو مبدؤها القريب بالذات اعني النفس المحدث بسبب استعداده وتهيؤه وذلك مبدأ الصورة المقارنة له المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطا به هذا النوع من الارتباط وزال بذلك لحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه ما كان البدن معه محلاً لامكان حدوث النفس اعني الهيئة المخصوصة فبقي البدن محلاً لامكان فساد الصورة المقارنة به وزوال ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلاً لفساد ذلك المبدأ من حيث ذات هو مباين عنه فاذن البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة او مبدأ الصورة لا من حيث هي موجودة مجردة وليس بشرط في وجودها والشيء اذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطاً في حدوثه فان قيل لم اوجب استيجاب البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدأ ما لتلك الصورة ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة فساد مبداء ذلك وما الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضي حدوث معلول ما فانما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل بل يكفيه فساد شرط ما ولو كان عدميا **وهم وتنبيه** ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ وكان هو على قولهم بعينه المعقول من آ فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل آ او بطل منه ذلك

نسخه من حيث هي ذات

فان كان كما كان فسواء أعقل أو لم يعقلها وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال

له أو على انه ذاته فان كان على انه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس هو

على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شئ آخر ليس انه صار هو

شيئاً آخر على انك اذا تأملت هذا ايضاً علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد

مركب لا بسيط **اقول** لما فرغ من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع تعقلاتها

المكتسبة بذاتها التي هي كمالاتها الذاتية اراد ان يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات

فبدأ بابطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهوراً بعد المعلم الاول عند المشائين من

اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله اياها فحكى اولاً مذهبهم

ذلك واياهم عنى بقوله ان قوماً من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل

صورة عقلية صار هو هو واحتجاجهم على ذلك وهو ما قرره فرفوريوس في كتابه الموسوم بالمبدأ

والمعاد في فصل مترجم بان واجب الوجود معقول الذات وعقل لذاته فانه صنف

هذا الكتاب تقريراً لمذهبهم في المبدأ والمعاد حسب ما اشترط في صدر تصنيفه

ثم انه نبه على فساد هذا المذهب بقوله فلنفرض الجوهر العاقل عقل الى آخره وهو ظاهر زيادة

تنبيه وايضاً اذا عقل آ ثم عقل ب أ يكون كما كان عند ما عقل آ حتى يكون سواء

عقل ب أو لم يعقلها أو يصير شيئاً آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره **اقول** معناه ظاهر

وزيادة التنبيه فيه انه يلزم انه اذا عقل آ صار آ فاذا عقل ب فان بطل كونه آ فهو

متجدد الذات عند كل تعقل فان لم يبطل عنه ذلك بل بقي أو لم يصر ب ناقض سوا

مذهبهم وان بقي أو صار مع ذلك ب كان مع ذلك القول باتحاد العاقل والمعقول

قولاً باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات وتكثرها وهذا بين الاحالة

واشد شناعة مما ذكره اولاً **وهم آخر وتنبيه** وهؤلاء ايضاً قد يقولون ان

النفس الناطقة اذا عقلت شيئاً فانما تعقل ذلك الشئ باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا و

اتصالها بالعقل الفعال هو ان تصير هي نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس

فتكون العقل المستفاد وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزياً قد يتصل منه شئ دون شئ او يجعلوا

اتصالاً واحداً به يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي

العقل المستفاد حين ما يتصل به قائمة **اقول** هذا الوهم هو قولهم النفس الناطقة عند

نعقلها معقولاً ما تجدد بالعقل الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد الذی تحل العقل الفعال به ونبه علی فساده بلزوم احد محالین اما تجزیة العقل الفعال الذی فرض غیر قابل للتجزیة واما وجوب حصول جمیع المعقولات التی عقلها العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقلها معقولاً واحداً ای معقول کان ثم ذکر ان هذا المحال لم یلزمهم علی سبیل الانفراد بل انما لزمهم مضافاً الی المحال الاول المذکور وهو معنی قوله علی ان الاحالة فی قولهم ان النفس الناطقة هی العقل المستفاد حین ما یتصور به قائمة بحالها وا علم انه کما لزمهم فی الفصل المتقدم القول باتحاد جمیع الصور المعقولة فقد لزمهم فی هذا الفصل القول باتحاد جمیع الذوات العاقلة ولهذا اورد هذه الفصول الثلثة فی هذا المعنی **حکایة** وکان لهم رجل یعرف بفرفوریوس عمل فی العقل والمعقولات کتاباً یثنی علیه المشاؤن وهو حشف کله وهم یعلمون من انفسهم انهم لا یفهمونه ولا فرفوریوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلک المناقض بما هو اسقط من الاول **اقول** الحشف اردأ التمر ویق للضرع البالی ایضاً حشف فهذا الفصل دال علی ان هذا المذهب کان مذهباً لجماعة من المشائین وفرفوریوس هذا هو صاحب ایساغوجی **اشارة** اعلم ان قول القائل ان شیئاً یصیر شیئاً اٰخر لا علی سبیل الاستحالة من حال الی حال ولا علی سبیل الترکیب مع شیٔ اٰخر لیحدث منهما ثالث بل علی انه کان شیئاً واحداً فصار واحداً اٰخر قول شعری غیر معقول **اقول** لما فرغ من ابطال المذهب المذکور اشار الی وجه الابطال بقول کلی وهو امتناع اتحاد الشیٔ بغیره لا فسر الاتحاد اولاً وذکر ان معناه هو المفهوم الحقیقی من قولهم صار شیٔ شیئاً اٰخر وبین ان هذا القول ایضاً قد یطلق بالمجاز علی صیرورة شیٔ شیئاً اٰخر بطریق الاستحالة وهی ان یزول عن ذلک الشیٔ الصائر شیٔ ما وینضاف الیه شیٔ اٰخر یکون معه مصیراً ایاه کما یقال صار الماء هواء والاسود ابیض اوما بالقوة مما بالفعل اوبطریق الترکیب هوان ینضاف شیٔ اٰخر الی الشیٔ الصائر فیترکب لمصیر ایاه عنهما کما یق صار التراب طیناً والخشب سریراً وههنا لیس المراد هو هذین المعنیین بل المراد هو ما یفهم عنه بالحقیقة وهو انه کان شیئاً واحداً فصار هو وحده واحداً اٰخر وذکر ان ذلک قول شعری غیر معقول وانما نسبه الی الشعر لانه مخیل وبسبب تخیله

يظنه عوام المتألهة والمتصوفة حقا ثم اشتغل بذكر الحجة على فساده **قوله** فانه ان كان
كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود
فقد بطل الذي كان موجودا ان كان المعدوم قبل وحدث شئ آخر او لم يحدث ان كان
المفروض ثانيا ومصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر بل انما يجوز ان يقال
ان الماء صار هواء على ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية ويجري هذا المجرى **اقول** تقريره
ان ههنا امرين امر كان قبل الاتحاد وامر حصل بعده والاول هو الصائر هذا الثاني والثاني
هو المصير اياه لذلك الاول فالحال بعد الاتحاد لا يخلو اما ان يكون الامران موجودين معا واما
ان يكون احدهما موجودا والآخر معدوما واما ان لا يكون واحدا منهما موجودا وجميع
الاقسام محال اما الاول فلقوله ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان
وذلك ينافي الاتحاد واما القسم الثاني فيحتمل تقديرين احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد
وهو الامر الاول والموجود هو الامر الثاني والآخر ان يكون بالعكس والشيخ ابطل هذا
القسم بابطال تقدير الاول فقط لان تقدير الثاني ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال
وان كان احدهما غير موجود يعني القسم الثاني من الثلثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل
وحدث شئ آخر او لم يحدث اى فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم
سواء حدث بعد عدمه شئ آخر او لم يحدث ان كان بالفرض ثانيا ومصيرا اياه بفتح
الهمزة في ان وهي ان المصدرية الكائنة مع لفظة كان فاعلا لكلمة بطل اى فقد بطل
كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه وذلك لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصائر
بعينه ثانيا مصيرا اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا والفاضل الشارح لما تحير
في تطبيق هذه العبارة على معنى نسبه الى الاختلال واما القسم الثالث فقد ابطل بقوله
وان كان معدومين فلم يصر احدهما الآخر ثم ذكر مثال احد ضربي مفهوم الاتحاد
بالمجاز وهو الاستحالة واشار الى الضرب الآخر اعني التركيب بقوله ويجري هذا المجرى

تذنيب فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة تتقرر فيها الجلايا
العقلية تقرر شئ في شئ آخر **اقول** لما ابطل هذا المذهب المذكور صرح بكيفية اتصاف
الجوهر العاقل بكمالاته فان ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرناه فذكر
انه يكون على سبيل تقرر شئ في شئ آخر والجلية في اللغة هو الخبر اليقيني وانما عبر عن المعقولات

بالجلايا لانها الصور المطابقة لذوات تلك الصور باليقين **تنبيه** الصور العقلية قد يجوز
بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان
يسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلا ثم تجعل
موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني **اقول**
لما فرغ من بيان كيفية ارتسام المعقولات في الجواهر العاقلة اراد ان يبين ان الاول
الواجب لذاته وما يتلوه من المبادي العالية على اي نحو من انحاء التعقل تعقل المعقولات
فقسم المعقولات الى ما يكون علة لوجوب الاعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل
الانسان عملا غريبا لم يسبقه احد الى ذلك وايجاده ما يعقل بعد ذلك ويسمى علما فعليا
والى ما يكون من معلولات الاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا شاهد صورته و
يسمى علما انفعاليا ونفى الصنف الثاني عن الاول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره
تنبيه كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلي مصور الموجود
الصورة في الاعيان او غير موجودها بعد في جوهر قابل للصورة المعقولة ويجوز
ان يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهب العقول المفارقة
الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك عن ذاته **اقول** هذه
قسمة اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره ان يقال كل صورة معقولة
لشيء موجود في الاعيان اعني كل تعقل انفعالي او لشيء لم يوجد بعد في الاعيان
اعني وكل تعقل فعلي فاما ان يحصل من سبب عقلي كالعقل الفعال يصورها
في جوهر عاقل بالقوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل من ذات ذلك الجوهر
لا من شيء خارج عنه والحاصل من الغير ينتهي الى الحاصل من الذات والا لتسلسلت
الاسباب اعني العقول المفارقة الى غير النهاية وقد بانت استحالة ذلك فاذن
الجوهر الذي يحصل تعقلاته من ذاته موجود والاول الواجب تعالى يجب
ان يكون علمه فعليا كما مر وحاصلا له من ذاته لا من غيره لما مر ايضا واعلم ان في
وجود الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظرا لان الفاعل لا يكون قابلا وفي
وجود الانفعالات منها ايضا نظر آخر لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل
عن غير مخرج خارجي كما مر في النمط الثالث **اشارة** واجب الوجود يجب ان يعقل

فانه بذاته على ما تحقق وتعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده

وتعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها فى سلسلة الترتيب النازل من عنده

طولاً وعرضاً **اقول** لما تقرر ان العلم الاول تعالى فعلى ذاتى اشار الى احاطته بجميع الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلاً لذاته معقولاً لذاته على ما تحقق فى النمط الرابع ويعقل ما بعده يعنى المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم التام بالعلة التامة يقتضى العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتم عن غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التى منها معلولاتها الواجبة بوجوبها ويعقل سائر الاشياء التى بعد المعلول الاول من حيث وقوعها فى سلسلة المعلولية النازلة من عنده اما طولاً كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه فى ذلك الترتيب او عرضاً كسلسلة الحوادث التى لا ينتهى فى ذلك الترتيب اليه لكنها ينتهى اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضى يتساوى جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة اليه تعـ

اشارة ادراك الاول للاشياء من ذاته فى ذاته هو افضل انحاء كون الشىء

مدركا ومدركة ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اللازمة للاول باشراق الاول ولما بعده منه

من ذاته وبعدهما ادراكات النفسانية التى هى نقش ورسم عن طابع عقلى متبدد

المبادى والمناسب **اقول** للادراك اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك ويختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات اما اختلافه بحسب مهيته فلكونه تارة احساساً وتارة تخيلاً وتارة توهماً وتارة تعقلاً اما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون الادراك الفعلى المقتضى لكون المدرك فاعلاً اتم وجوداً من الادراك الانفعالى المقتضى لكونه منفعلاً وايضاً لان هذا مفيد وجود وذاك مستفاد من وجود واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون المدرك المجرد من المادة اتم فى كونه مدركاً من المغموس فيها والمدرك بعلته اتم من المدرك بمعلوله ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام بالعلة التامة مقتضياً للعلم التام بمعلولها ولم يكن بالعلم التام بالمعلول علماً تاماً بعلته فلان العلة من حيث هى تامة يوجب معلولها المعين من حيث هو

هو المعلول

هو المعلول من حیث هو معلول لا یقتضی علته المعینة انما یقتضی علة ما الوجوه بل العلم بالعلة یقتضی العلم بمهیة المعلول وانیته والعلم بالمعلول یقتضی العلم بانیة العلة دون مهیتها کان اکمل الادراکات فی ذواتها ادراک الاول لذاته بذاته کما هی ولجمیع ماسواه ایضا بذاته من حیث هو علة تامة لها وهو ایضا افضل انحاء کون الشئ مدرکا لانه فعلی ذاتی وافضل انحاء کون الشئ مدرکا لانه تام حاصل من الوجه الذی یجب ان یحصل ویتلوه ادراک الجواهر العقلیة اما ادراکها للاول فعلی ممکن من ذواتها المعلولة الا ان الاول لما کان معقولا لذاته وهی عاقلة لذواتها عقلیة باشراق الاول علیها ثم عقلت مادون الاول من الاول تعقلا دون تعقل الاول ایاها ویتلوه ادراکات النفوس المستفادة من طرق الحواس والتخیلات وغیرها وهی کلها نقش ورسم عن طبائع عقلی لان مخرجها من القوة الی الفعل عقل متصور بصور المعقولات فینطبع منه فیها بعض تلک الصور بحسب استعدادتها واتصالها بذلک العقل وهی ادراکات متبددة المبادی لان بعضها یحصل من الاستدلال بالعلة علی المعلول وبعضها بالعکس وبعضها من طرق غیرها ومتبددة المناسبات لانها تارة ینتقل من العلم بالشئ الی العلم بما یشابهه وتارة الی العلم بما یقابله وتارة علی وجوه غیرها فهی انقص مراتب الادراکات وقد حصل ایضا من جمیع ذلک ان الادراک تقع علی اصناف

الادراکات بالتشکیک **وهم وتنبیه** ولعلک تقول ان کانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذکرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود یعقل کل شئ فلیس واحدا حقا بل هناک کثرة فنقول انه لما کان تعقل ذاته بذاته ثم یلزم قیومیته عقلا بذاته لذاته ان یعقل الکثرة جاءت الکثرة لازمة متأخرة لا داخلة فی الذات مقومة لها وجاءت ایضا علی ترتیب لکثرة اللوازم من الذات مباینة او غیر مباینة لا یثلم الوحدة والاول یعرض له کثرة لوازم اضافیة وغیر اضافیة وکثرة سلوب وبسبب ذلک کثرات الاسماء لکن لا تاثیر لذلک فی وحدانیة ذاته

اقول تقریر الوهم ان یقال انک ذکرت ان المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض بل هی صور متباینة متقررة فی جوهر العاقل وذکرت ان الاول لواجب

يعقل كل شئ فاذن معقولاته صور متباثنة متقررة فی ذاته ویلزمك على ذلك ان لا یکون ذات الاول الواجب واحدا حقا بل یکون مشتملة على كثرة وتقرير التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له فصورا الكثرة التي هى معقولاته هى معلولاته ولوازمه مترتبة ترتب المعلولات فهى متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها بل هى واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لاينافی وحدة علتها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة فی ذات العلة او متباثنة له فاذن تقررها لكثرة المعلولة فی ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضى تكثره والحاصل ان الواجب تعالى واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه فهذا تقرير التنبيه وباقی الفصل ظاهر ولاشك فی ان القول بتقرر لوازم الاول فی ذاته قول بكون الشئ الواحد فاعلا وقابلا معًا وقول بكون الاول موصوف بصفات غير اضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرًا وقول بان معلوله الاول غير مباثن لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئًا مما يباثنه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلين بنفى العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشائين القائلون باتحاد العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعانی ولولا انى اشترطت على نفسى فی صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده لبينت وجه التفصى من هذه المضائق وغيرها بيانا شافيا لكن الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من نفسى رخصة ان لا اشير الى شئ من ذلك اصلا فاشير اليه اشارة خفية يلوح الحق منها لمن هو ميسر لما خلق له العاقل كما لا يحتاج فی ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التى بها هو هو فلا يحتاج ايضا فی ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير

صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئاً
بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة
ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء
بها كذلك تعقلها ايضاً بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف
اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط على سبيل التركيب واذا كان
حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل
مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلاً
لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها
بل انما كان كونك محلاً لتلك الصورة شرطاً في حصول تلك الصورة لك الذي
هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك
حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولاً
لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته
حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون هي حالة فيه واذا
تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين
عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته
علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئاً واحداً
في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضاً اعني المعلول الاول وعقل الاول اياه
شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما مبايناً للاول والثاني متقرراً
فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتبارياً محضاً فاحكم بكونه في المعلولين
كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج
الى صورة مستأنفة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك علواً كبيراً ثم لما كانت الجواهر العقلية
تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود
الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على
ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور
لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن

لا یعزب عن علمہ مثقال ذرۃ من غیر لزوم محال من المحالات المذکورۃ فهذا اصل ان حقیقتہ وبسطتہ انکشف لک کیفیۃ احاطتہ تعالیٰ بجمیع الاشیآء الکلیۃ والجزئیۃ انشاء اللہ تعالیٰ وذلک فضل اللہ یؤتیہ من یشآء ولولا ان تلخیص هذا البحث علی الوجہ الشافی یستدعی کلاماً بسیطاً لا یلیق ان نوردا مثالہ علی سبیل الحشو لذکرت ما فیہ کفایۃ لکن الاقتصار ههنا علی هذا الایماء اولی **اشارۃ**

الاشیآء الجزئیۃ قد تعقل کما تعقل الکلیات من حیث تجب باسبابها منسوبۃ الی مبدأ نوعہ فی شخصہ متخصص بہ کالکسوف الجزئی فانہ قد یعقل وقوعہ بسبب توافی اسبابہ الجزئیۃ واحاطۃ العقل بها وتعقلها کما تعقل الکلیات وذلک غیر الادراک الجزئی الزمانی الذی یحکم انہ وقع الآن او قبلہ او یقع بعدہ بل مثل ان تعقل ان کسوفاً جزئیاً یعرض عند حصول القمر وهو جزئی ما وقت کذا وهو جزئی ما فی مقابلۃ کذا ثم ربما وقع ذلک الکسوف ولم یکن عند العاقل الاول احاطۃ بانہ وقع او لم یقع وان کان معقولاً لہ علی النحو الاول لان هذا ادراک آخر جزئی یحدث مع حدوث المدرک ویزول مع زوالہ وذلک الاول یکون ثابت الدهر کلہ وان کان علماً بجزئی وهو ان العاقل یعقل ان بین کون القمر فی موضع کذا وبین کونہ فی موضع کذا یکون کسوف معین فی وقت من زمان اول الحالین محدود وعقلہ ذلک امر ثابت قبل کون الکسوف ومعہ وبعدہ **اقول** یرید التفرقۃ بین ادراک الجزئیات علی وجہ کلی لا یمکن ان یتغیر وبین ادراکها علی وجہ جزئی یتغیر بتغیرها لیبین ان الاول تعالیٰ بل کل عاقل فهو انما یدرک الجزئیات من حیث هو عاقل علی الوجہ الاول دون الثانی وادراکها علی الوجہ الثانی لا یحصل الا بالاحساس والتخیل اوما یجری مجراهما من الآلات الجسمانیۃ وقبل تقریر ذلک نقول کلیۃ الادراک وجزئیتہ متعلقان بکلیۃ التصورات الواقعۃ فیہ وجزئیتها ولا مدخل للتصدیقات فی ذلک فان قولنا هذا الانسان یقول هذا القول فی هذا الوقت جزئی وقولنا الانسان یقول القول فی وقت کلی ولم یتعین فیهما الا حال الانسان والوقت والقول بالجزئیۃ والکلیۃ وکل جزئی یتعلق بہ حکم فلہ طبیعۃ توجد فی شخصہ انما تصیر تلک الطبیعۃ جزئیۃ لا یدرکها

العقل ولا يتناولها البرهان والحد بسبب انضياف معنى الاشارة الحسية اليها او ما يجري مجراها من المخصصات التي لا سبيل الى ادراكها الا الحس وما يجري مجراها فان اتخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها العقل ويتناولها البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا بحاله اللهم الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة واذا ثبت هذا فنقول كل من ادرك علل الكائنات من حيث انها طبائع وادرك احوالها الجزئية واحكامها كتلاقيها وتباينها وتماسها وتباعدها وتركيبها وتحللها من حيث هي متعلقة بتلك الطبائع وادرك الامور التي يحدث معها وبعدها وقبلها من حيث تكون الجميع واقعة في اوقات يحددها بعضها ببعض على وجه لا يفوته شئ اصلا فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته الثابتة والمتجددة المتصرفة الخاصة بوقت دون وقت كما هي في الوجود غير مغائرة اياها بشئ ويكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم اخر لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه فيكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة في ازمنتها غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك الجزئيات على الوجه الكلي ونعود الى شرح الكتاب فقوله الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طبائع مجردة عن المخصصات المذكورة وقيدها بقوله من حيث يجب باسبابها ليكون الادراك لتلك الاشياء مع كونه كليا يقينيا غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه اى منسوبة الى مبدأ طبيعة النوعية موجودة في شخصه ذلك لانها غير موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة في غيره والمراد ان تلك الاشياء انما يجب باسبابها من حيث هي طبائع ايضا ثم قال تتخصص به اى تتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ وانما نسبها الى مبدأ كذلك لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة من حيث هو كذلك و ما في كلامه ظاهر الى قوله وهو ان العاقل لان بين كون القمر في موضع كذا الى آخره ومعناه ان من يعقل ان بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في اول الثور

يكون كسوف معين في وقت محدود من زمان كونه في اول الحمل كالوقت الذى سار القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانما يكون تعقل ذلك العاقل بهذه الامور امراً ثابتاً قبل وقت الكسوف ومعه وبعده فظهر من هذا البيان ان تحديد زمان الكسوف بزمان اول الحالين اعنى كون القمر فى اول الحمل واجب فان وقت الكسوف انما يتحدد به اوبما يجرى مجراه وليس زيادة غير محتاج اليه كما ظنه الفاضل الشارح **تنبيه واشارة قد يتغير الصفات للاشياء على وجوه اقول** هذا الفصل مشتمل على قسمة الصفات الى اصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير الامور الخارجة عن ذات الموصوف وما لا يتغير ليستدل بذلك على نفى الصنف الاول عن الواجب الاول جل ذكره وتلك القسمة ان يقال الصفة اما ان تكون متقررة فى الموصوف غير مقتضية لاضافته الى غيره واما ان تكون مقتضية لاضافته الى غيره وليست بمتقررة فى ذاته واما ان تكون متقررة ومقتضية للاضافة معاً وهى تنقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره فهذه اربعة اصناف **قوله** منها مثل ان يصير الشئ كان ابيض وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة **اقول** هذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر والصنف الثانى غير مذكور فى هذا الفصل **قوله** ومنها مثل ان يكون الشئ قادراً على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال انه قادر على تحريكه فاستحال اذن هو عن صفته ولكن من غير تغير فى ذاته بل فى اضافته فان كونه قادراً صفة له واحدة يلحقها اضافة الى امر كلى من تحريك اجسام بحال ما مثلاً لزوماً اولياً ذاتياً ويدخل فى ذلك زيد وعمرو وشجرة وحجارة دخولاً ثانياً فانه ليس كونه قادراً متعلقاً به الاضافات المتعينة تعلق ما لا بد منه فانه لو لم يكن زيد اصلاً فى الامكان ولم تقع اضافة القوة الى تحريكه ابداً ما ضر ذلك فى كونه قادراً على التحريك فاذن اصل كونه قادراً لا يتغير بتغير الاحوال المقدور عليها من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجية فقط فهذا القسم كالمقابل الذى قبله **اقول** وهذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقررة فى الموصوف المقتضية لاضافته الى شئ من خارج التى

لا يتغير بتغير ذلك الشئ فى الخارج وان كانت تتغير اضافته الى ذلك الشئ
وهو كالقدرة التى هى هيئة ما للذات بسببها يصح ان يصدر عن تلك الذات
فعل وهى يقتضى كون القادر مضافاً الى مقدور عليه ولا تتغير بتغير
المضاف اليه فان القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر فى ذاته عند انعدام
زيد ولكن يتغير اضافته تلك فانه ح لا يكون قادراً على تحريك زيد وان كان
قادراً فى ذاته والسبب فى ذلك ان القدرة تستلزم الاضافة الى امر كلى
لزوماً اولياً ذاتياً والى الجزئيات التى تقع تحت ذلك الكلى لزوماً ثانياً غير ذاتى بل
بسبب ذلك الكلى والامر الكلى الذى يتعلق الصفة به لا يمكن ان يتغير فلاجل ذلك
لا يتطرق التغير الى الصفة واما الجزئيات فقد تتغير وبتغيرها تتغير الاضافات
الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للاول لانه صفة متقررة
ذات اضافة والاول متقررة عارية عن الاضافة **قوله** ومنها مثل ان يكون
الشئ عالماً بان شيئاً ليس ثم يحدث الشئ فتصير عالماً بان الشئ ليس فتتغير الاضافة
والصفة المضافة معاً فان كونه عالماً بشئ ما يقتضى الاضافة به حتى انه اذا كان
عالماً بمعنى كلى لم يكف ذلك فى ان يكون عالماً بجزئى جزئى بل يكون العلم
بالنتيجة علماً مستأنفاً يلزمه اضافة مستأنفة وهيئة للنفس مستجدة لها
اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها لا كما كان فى كونه
قادراً له بهيئة واحدة اضافات الى شتى فهذا انما اختلف حال المضاف اليه من
عدم ووجود وجب ان يختلف حال الشئ الذى له الصفة لا فى اضافة الصفة
نفسها فقط بل وفى الصفة التى يلزمها تلك الاضافة ايضاً **قوله** وهذا
هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة فى الموصوف المقتضية لاضافة الى شئ
من خارج التى يتغير بتغير ذلك الشئ فى الخارج وهى كالعلم فانه صورة متقررة
فى العالم مقتضية لاضافته الى معلومه المعين ويتغير بتغير المعلوم فان العالم
بكون زيد فى الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لان العلم انما يستلزم
الاضافة الى معلومه المعين ولا تتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول بخلاف
القدرة فان القدرة تتعلق بالمقدور الكلى اولاً وبسببه بالمقدور الجزئى الذى

يقع تحت ذلك الكلي ثانيا واما العلم فانه اذا تعلق بالكلي فلا يتعلق بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي البتة الا اذا استؤنف العلم وجدد العلم فتعلق بذلك الجزئي تعلقا آخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي بانفراده العلم بكون الانسان جسم ما لم يقترن الى ذلك علم آخر وهو العلم بكون الانسان حيوانا فاذن العلم بكون الانسان جسما علم مستأنف له اضافة مستأنفة وهيئة جديدة للنفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما وغير هيئة تحقق ذلك العلم ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي يكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في الاضافات فقط بل وفي نفس تلك الصفة **قوله** فما ليس موضوعا للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في اضافات بعيدة لا تؤثر في الذات **اقول** لما فرغ من احكام الصفات اورد قضية كلية وهي ان كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته المتقررة العارية عن الاضافة ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة التي تتغير بتغير تلك الاضافة ويجوز ان يتبدل اضافاته اللازمة لصفاته المتقررة التي لا تتغير بتغير تلك الاضافات ولا محالة يكون ذلك في اضافات بعيدة لازمة لزوما ثانيا ولا يمكن ان يكون في اضافات قريبة لازمة لزوما اوليا فان التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات وحينئذ يصير الذات موضوعة للتغير فهذا تقرير كلامه وانما وسم الفصل بالتنبيه للقسمة المذكورة وبالاشارة لهذا الحكم الكلي واعترض الفاضل الشارح بان الاضافة وجودية عندهم فاذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوزونه في الصفات الحقيقية لئن يورد لانهم بينوا ان الاضافة التي يجوز تغيرها ليست مما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة المتقررة فيها بالذات بل بالعرض ومعناه ليس الا وقوع الشيء الذي يظن ان الاضافة عارضة له كالقدرة على تحريك زيد مثلا تحت ما عرضت الاضافات له كالقدرة على التحريك مطلوب على ان وجود الاضافة هو كون الشيء بحيث يعقل له امر بالقياس الى غيره ولا يكون لذلك الامر وجود

تغیر هذا التعقل فلا یحدث من تغیر الغیر تغیر فی الشئ بل یحدث منه تغیر فی الامر
المعقول فقط **نکتة** کونک یمینا وشمالا هو اضافة محضة وکونک قادرا
وعالما هو کونک فی حالة متقررة فی نفسک یتبعها اضافة لازمة او لاحقة
فانت بها ذو حال مضافة لا ذو اضافة محضة **اقول** اشارة الی الصنف الثانی
من الاصناف الاربعة وذکر الفرق بینه وبین الصنفین الاخیرین
لئلا یلتبس بعضها ببعض وذلک ظاهر **تذنیب** فالواجب الوجود
یجب ان لا یکون علمه بالجزئیات علما زمانیا حتی یدخل فیه الآن والماضی
والمستقبل فیعرض لصفة ذاته ان یتغیر بل یجب ان یکون علمه بالجزئیات
علی الوجه المقدس العالی عن الزمان والدهر **اقول** هذا الحکم کالنتیجة لما قبله
وهو انما حصل من انضیاف قولنا الواجب الوجود لیس بموضوع للتغیر
علی ما ثبت فی النمط الرابع الی الحکم الکلی المذکور وهو قولنا کل ما لیس بموضوع
للتغیر فلا یجوز ان یتبدل صفاته علی التفصیل المذکور ثم ان هذا الحکم یوهم
مناقضة للقول بان الکل معلول للواجب لعالم بذاته والعلم بالعلة یوجب العلم
بالمعلول فذکر دفعا لهذا الوهم انه یجب ان یکون علمه بالجزئیات علی الوجه
الکلی الذی لا یتغیر بتغیر الازمنة والاحوال واعلم ان هذه السیاقة تشبه سیاقة
الفقهاء فی تخصیص بعض الاحکام العامة باحکام یعارضها فی الظاهر وذلک لان
الحکم بان العلم بالعلة یوجب العلم بالمعلول ان لم یکن کلیا لم یمکن ان یحکم باحاطة
الواجب بالکل وان کان کلیا وکان الجزئی المتغیر من جملة معلولاته اوجب ذلک
الحکم ان یکون عالما به لا محالة فالقول بانه لا یجوز ان یکون عالما به لامتناع
کون الواجب موضوعا للتغیر تخصیص لذلک الحکم الکلی بحکم آخر عارضه فی
بعض الصور وهذا داب الفقهاء ومن یجری مجراهم ولا یجوز ان یقع امثال ذلک
فی المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحکام فیها فالصواب ان یوخذ بیان
هذا المطلب من ماخذ آخر وهو ان یقال العلم بالعلة یوجب العلم بالمعلول
ولا یوجب الاحساس بها وادراک الجزئیات المتغیرة من حیث هی متغیرة
لا یمکن الا بالآلات الجسمانیة کالحواس وما یجری مجراها والمدرک

بذلك الادراك يكون موضوعاً للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن ان يدرك الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعاً للتغير فاذن الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعاً للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني

قوله ويجب ان يكون عالماً بكل شئ لان كل شئ لازم بوسط او بغير وسط

يتادى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تادياً واجباً اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت هذا تاكيد لاحاطته تعالى بالكل واقول في تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير مباشرة لقبول صورتين معاً فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زماناً غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحداً بعد واحد فيصير الصور في جميع تلك الازمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية بعد حصول شرائطها مفصلة واحداً بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والعالم بصورة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين وهنا يظهر معنى قول الشيخ ان كل شئ يوجد الاول بوسط او بغير وسط تتادى قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشئ بعينه تادياً على سبيل الوجوب

اشارة فالعناية هو احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول

بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير فى الكل اقول هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر وقد مر فى النمط السادس ايضا ذكر ذلك وانما اورده هناك بعد ذكر ان العالى لا يفعل لغرض فى السافل ليعلم ان نظام الموجودات كيف صدر عن الاول من غير قصد واعادة ههنا بعد نفى ادراك الجزئيات المتغيرة عنه تعالى ليعلم ان النظام الموجود فى تلك الجزئيات كيف صدر عنه وموضع هذا البحث هو هذا الموضع وانما اورده فى النمط السادس لغرض ما وهو ازالة الوهم المذكور ولذلك بدأ كلامه ثمة بقوله لا تجد مخلصا ان طلبت وبدأ كلامه ههنا بتقرير المراد اشارة الامور الممكنة فى الوجود منها امور يجوز ان يتعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد اصلا ومنها امور لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها الا ويكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات فى القسمة امور شرية اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان الجود المحض مبدأ لفيضان الوجود الخيرى الصوابى كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك وجود القسم الثانى يجب فيضانه فان فى ان لا يوجد خير كثير ولا يؤتى به تحرزا من شر قليل شرا كثيرا وذلك مثل خلق النار فان النار لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معونتها فى تتميم الوجود الا ان تكون بحيث تؤذى وتولم ما يتفق لها مصادمته من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن ان يكون لها فضيلتها الا ان يكون بحيث يمكن ان يتأذى احوالها فى حركاتها وسكناتها واحوال مثل النار فى تلك ايضا الى اجتماعات ومصاكات مؤذية وان يتأذى احوالها واحوال الامور التى فى العالم الى ان يقع لها خطأ فى عقد ضار فى المعاد وفى الحق او فرط هيجان غالب عامل من شهوة او غضب ضار فى امر المعاد ويكون القوى المذكورة لا يغنى غناها او يكون بحيث يعرض لها عند المصاكات عارض خطأ وغلبة هيجان وذلك فى اشخاص اقل من اشخاص السالمين وفى اوقات اقل من اوقات السلامة ولان هذا معلوم فى العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل فى القدر بالعرض كانه مثلا مرضى به بالعرض اقول لما فرغ من بيان ادراك الاول الواجب لجميع ما سواه وكان البحث من كيفية وقوع الشر فى قضائه تعالى من المباحث المتعلقة

بذلك الشر لما ان يشيروا اليه ويجب ان تحقق مهية الشر قبل الخوض في المطلوب فاقول
الشر يطلق على امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كمال شئ ما من شانه
ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية كذلك كوجود ما يقتضي منع
المتوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار
عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن و
البخل وكالالام وكالغموم وغير ذلك فان تأملت في ذلك وجدنا البرد في نفسه
من حيث هي كيفية او بالقياس الى علته الموجبة له ليس بشر بل هو كمال
من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها فالشر بالذات هو
فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك
وكذا السحاب وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن
قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما من ذلك الحيثية كمالان لتلك
القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم او الى السياسة المدنية او الى النفس
الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد
تلك الاشياء كمالاتها وانما اطلق على اسبابه بالعرض للتأدية الى ذلك وكذلك
القول في الاخلاق التي هي مباديها وكذلك الالام فانها ليست بشرور من حيث انها
ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن عللها
انما هي شرور بالقياس الى المتألم الفاقد لاتصال عضو من شانه ان يتصل فاذن
قد حصل من ذلك ان الشر في مهية عدم وجود او عدم كمال الموجود من حيث ان
ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات
بشرور وانما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها لا لذواتها بل لكونها
مؤدية الى تلك الاعدام فالشرور امور اضافية مقيسة الى افراد اشخاص معينة
واما في انفسها وبالقياس الى الكل فلا شر اصلا ونعود بعد تقرير هذا المعنى
الى الشرح فنقول الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه ينقسم الى ما لا شر
فيه اصلا والى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر والى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا والقسم
الثاني ينقسم الى ما لا يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساويان فيه

والى ما يغلب فيه ما هو شر وهذه خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا وهو موجود
فان الموجودات التى لا تشتمل على امر بالقوة كالعقول لا شر فيها اصلا والثانى ما يغلب
فيه ما ليس بشر على ما هو شر وهو ايضا موجود فان الموجودات التى لا يمكن ان تكون
على كمالاتها اللائقة بها الا وتكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما يخالفها
منع ذلك المخالف عن كماله كالنار فانها لا يمكن ان تكون بالغة فى الحرارة الا وتكون
بحيث يعرض منها عند ملاقاتها تفريق اجزاء بعض المركبات بالاحراق يكون
لا محالة من هذا الصنف فظاهر ان مثل هذه الموجودات يكون من شانها
الاحالة والاستحالة والكون والفساد وهى قليلة بالقياس الى الكل ووقوع التقاوم
المقتضى لصيرورة البعض ممنوعا عن كمالاته ايضا فيها قليل فانه لا تقع الا
فى اجزاء العناصر وفى بعض المركبات وفى بعض الاوقات واما الاقسام الثلثة الباقية
التى تكون شرا محضا او يغلب الشر فيها او يساوى ما ليس بشر فغير موجود لان الموجودات
الحقيقية والاضافية فى الموجودات لا محالة يكون اكثر من الاعدام الاضافية الحاصلة
على الوجه المذكور واشار الشيخ الى القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة فى الوجود
الى قوله ومصادمات المتحركات والى الثلثة الباقية بقوله وفى القسمة امور شرية اما على
الاطلاق او بحسب الغلبة واحتج على وجود الاولين بقوله واذا كان الجهل المحض
الى قوله فى اوقات اقل من اوقات السلامة واورد فى الامثلة الالم والاذى
الحاصلين للحيوانات جميعا والجهل المركب الضار فى المعاد الذى يعرض لها
لا من حيث هى حيوان بل من حيث هى انسان والامور التى تعرض له بسبب
قوته الحيوانيتين وتضره فى امر المعاد يعنى الاخلاق والرذيلة والملكات الذميمة
فان هذه الاشياء هى معظم ما ينسب الى الشرور وذكر ان اجزاء العالم المختلفة
الصور والقوى المذكورة المختلفة الافعال لا يعنى غناؤها الا ان تكون بحيث
يعرض لها عند التلاقى مثل هذه الاشياء وهى اقلية الوجود وان كانت كثيرة
بالعدد ثم ذكر ان هذه الشرور معلومة فى العناية الاولى فهى مقصودة لا بالذات
بل بالعرض ومرضى بها لا من حيث هى شرور بل من حيث هى لوازم خيرات كثيرة
لا يمكن ان يكون منفكة عنها قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط من الفلاسفة

والاشاعرة لانه لايستقيم الامع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة واما مع القول بالايجاب ونفي الحسن والقبح عن الافعال الالهية لايكون السؤال بلم عن افعاله وارادة فاذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول والجواب ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فينبهون على ان الصادر عنه ليس بشر فان صدور الخيرات الكلية الملاصقة للشرور الجزئية ليس بشر ثم قال انهم يستدلون على كون الشر عدمًا وهو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا بذلك تفسير اللفظ باصطلاحهم فلاحاجة الى الاستدلال وان ارادوا حمل العدم على الشر فهم محتاجون قبل ذلك الى تفسير مهية الشر لان التصديق مسبوق بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام فحاصل استدلالاتهم تمثيلات لاتفيد يقينا والجواب انهم يبحثون عن مهية الشئ الذي يعبر عنه الجمهور بلفظ الشر فينظرون في وجوه استعمالاتهم ويلخصون ما يدخل في تلك المهية بالذات عما ينسب اليها بالعرض ليتحقق المهية ممتازة عن غيرها وظاهر ان البحث على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلي غاية ما في الباب انه مبني على معرفة وجوه الاستعمال التي لاطريق اليها الا الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشر هو الالم وحده وهو وجودي وان الخير هو اما عدم الالم يعني السلامة واما ضده يعني اللذة واطال كلامه في بيان ان الالام في الدنيا اكثر من اللذات في هو يقتضي كون الشر غالبًا ثم ذكر ان الفلاسفة لايخلصهم عن هذه المضائق الا ان يقولوا ان قول القائل لم خلق الله الخلق باطل لانه تعالى خالق لذاته لالعلة وهو ينافي القول بتعليل الشر فاذن خوضهم في ذلك من باب الفضول اقول لاحاجة بنا ههنا الى ايراد جوابه فان تحقيق ما مر كاف فيه **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل او طاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف مدسوبا فيهم الى انه نادر فاستمع انه كما ان احوال البدن في هيئته ثلثة حال البالغ في الجمال والصحة وحال المتوسط في الجمال والصحة وحال القبيح والمسقام والسقيم والاول والثاني ينالان من السعادة العاجلة البدنية قسطًا وافرًا او معتدلًا او سليمات كذلك حال النفس في هيئتها ثلثة حال البالغ في الفضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى

من السعادة الاخروية وحال من ليس له ذلك لاسيما فی المعقولات الا ان جهله ليس علی الجهة
الضارة فی المعاد وان كان ليس له كثير ذخر من العلم جسيم النفع فی المعاد الا انه فی جملة اهل
السلامة ونيل حظ ما من الخيرات الاجلة واخر كالمسقام والسقيم هو عرضة الاذی
فی الاخرة وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا ضيف اليه الطرف الفاضل
صار لاهل النجاة غلبة وافرة ؎ قوله لما كان قوی الانسان التی بحسبها يصدر الافعال
الارادية عنه ويصير بسببها سعيدا او شقيا ثلثا نطيقة وغضبية وشهوية
وكان السعادة او الشقاوة العاجلتان مستحقرة بالنسبة الی الاجلتين وكان الغالب
علی الناس بحسب النظر الظاهر ضد ما ينبغی ان يكونوا عليه بحسب هذه القوی
اعنی الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الی كون الاكثرين اشقياء لاسيما
فی الاجل وذلك يقتضی غلبة الشر فی نوع الانسان وهو اشرف انواع الكائنات
فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود الجهل الذی هو ضد اليقين اعنی الجهل المركب
الراسخ نادر كوجود اليقين والعام الفاشی هو الجهل البسيط الذی لا يضر فی المعاد
كثير ضرر وكذلك فی القوتين الاخريين فان وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة
نادر جدا كوجودها والعام الفاشی هو الاخلاق الخالية عن غايتی الفضل والرذالة
وشبه النفوس فی هذه الاحوال بالابدان فی الجمال والصحة الغايتين وفی القبح والمرض
الغايتين وفی الحالة المتوسطة بينهما ثم بين ان الوسط مع احد الطرفين غالب
فاذن الشر ليس بغالب فی ذلك لان الشقاوة الابدية تختص بالطرف الاخس علی
ما سيجئ بيانه وهو معنی قوله واخر كالمسقام والسقيم هو عرضة الاذی فی الاخرة يق
هو عرضة لشئ وعرضة للشئ اذا كان منتصبا للشئ لا يتعرض ذلك الشئ بغيره وباقی
عباراته واضحة تنبيه لا يقعن عندك ان السعادة فی الاخرة نوع واحد ولا
يقعن عندك ان السعادة لا تنال اصلا الا بالاستكمال فی العلم وان كان ذلك يجعل
نوعها انوعا اشرف ولا يقعن عندك ان تفاريق الخطاء ما بالكلية لعصمة النجاة بل انما
يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما تعرض للعذاب المحدود ضرب من الجهل
والرذيلة وحد منه وذلك فی اقل اشخاص الناس ولا تصغ الی من يجعل النجاة وقفا علی عدد
ومصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفا الی الابد واستوسع رحمة الله واستسمع لهذا فضل

بيان اقول يريد تقرير كون الشقاوة الابدية مختصة بالطرف الاخس وهو ظاهر وقوله باتكة لعصمة النجاة اى قاطعة والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الانسان اى يستمسك به لئلا يسقط وقوله وانما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل والرذيلة دال على ان ما عداهما اما يقتضيان شقاوة منقطعة او لا يقتضيان شقاوة اصلا وانما قال واسنوسعو رحمة الله ملاحظة لقوله عز من قائل ورحمتي وسعت كل شئ فساكتبها للذين يتقون فان فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيص مالاهل الطرف الاشرف بها وهم وتنبيه او لعلك تقول هلا امكن ان يبرأ القسم الثانى عن لحوق الشر فيكون جوابك انه لو برئ عن ان يلحقه ذلك لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما هذا القسم فى اصل وضعه مما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الحادثة فاذا برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه فكان النار قد جعلت غير النار والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو بالصفة المذكورة غير لائق بالجود على ما بينا اقول وهذا الفصل غنى عن الشرح وتنبيه او لعلك تقول ايضا فان كان القدر فلم العقاب فتامل جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمة فهو لازم من لوازم ما ساق اليها الاحوال الماضية التى لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع ما يتبعها واما الذى يكون على جهة اخرى من مبدأ له من خارج فحديث آخر ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه قد كان بحيث ان يكون التخويف موجودا فى الاسباب التى تثبت فتنفع فى الاكثر والتصديق تاكيد للتخويف فاذا عرض من اسباب القدر ان عارض واحد مقتضى التخويف و الاعتبار فركب الخطاء واتى بالجريمة وجب التصديق لاجل الغرض العام وان كان غير ملائم لذلك الواحد ولا واجبا من مختار رحيم ولو لم يكن هناك الا جانب المستبلى بالقدر ولم يكن بالمفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت لفت الجزئى لاجل الكلى كما لا يلتفت لفت الجزء لاجل الكل فيقطع عضو مولم لاجل البدن بكليته ليسلم وامام ما يورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث افعال يقال انها من الظلم وافعال

مقابلة لها و وجوب ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات الاولية
فغير واجب وجوباً كلياً بل اكثره من المقدمات المشهورة التي جمع تليها لارتياد المصالح والعمل
فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض لفاعلين واذا حققت الحقائق فليلتفت الى
الواجبات دون امثالها وانت قد عرفت اصناف المقدمات في موضعها
اقول تقرير السؤال ان يقال ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل
الوجوب لتمثلها مع سائر الجزئيات في العالم العقلي ولوجوب حدوث ما يحدث
ههنا في هذا العالم مطابقاً لما تمثل هناك فلم يعاقب الانسان على شئ صدر عنه
على سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه اولاً بجواب تقتضيه القواعد الحكمية وهو
قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن الى قوله
ولا من وقوع ما يتبعها وهو ظاهر وهذا النوع من العقاب مما يكون للنفس
الانسانية بسبب ملكاتها الردية الراسخة فيها فكانها يكون من داخل ذاتها
وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة ولكن الآيات الواردة بالوعيد
في الكتب الالهية لو اجريت على ظواهرها لاقتضت القول بالعقاب الجسماني
وارد على بدن المسئ من خارج على ما يوصف في التفاسير والاخبار فاشار
الشيخ الى ذلك ايضاً بقوله واما العقاب الذي يكون على جهة اخرى من مبدء اله
من خارج فحديث آخر اي اثباته على الوجه المشهور لو كان حقاً لكان سمعياً ثم اراد
ان يذكر ان ذلك ايضاً على تقدير تسليم كونه كما يفهمه اهل الظاهر ليس مما لا يجوز
وقوعه في الحكمة الالهية اي ليس بشر فقال ثم اذا اسلم معاقب من خارج فان ذلك
ايضاً يكون حسناً واراد بالحسن ههنا الخير المقابل للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون
على ما سيأتي واستدل على ذلك بان وجود التخويف في مبادي الافعال الانسانية
حسن لنفعه في اكثر الاشخاص والايفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم تاكيد
للتخويف ومقتضى لازدياد النفع فهو ايضاً حسن ثم بين ان هذا التعذيب مما يكون
شراً بالقياس الى الشخص المعذب ويكون خيراً بالقياس الى الاكثرين من نوعه ولا يلتفت
لغنة الجزئي لاجل الكلي اي لا ينظر اليه فهذا ايضاً من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل واستشهد
بقطع العضو لصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملاً على شر مقبول

عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما ورد به التنزيل اذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفاً
للاصول الحكمية وبعض المتكلمين المنكرين لذلك الاصول كالمعتزلة انما يقررون ذلك
على وجه آخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله تعالى وحسن منه اذ في ذلك
صلاح حالهم العاجلة والآجلة والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان اذ فيهما
تقريبهم الى طاعته وتبعيدهم عن معصيته وتعذيب العاصين عدل منه حسن والاخلال
باثابة المطيعين ظلم قبيح الى مثال ذلك مما يبنونه على مقدمات مشهورة مشتملة
على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل بعدونها من البديهيات فذكر
الشيخ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها آراء محمودة اشتهرت لكونها
مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين
يعني الاشخاص الانسانية على ما مر في المنطق فاذن بناء بيان احكام افعال واجب
الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف اما اولاً فلانه
مبني على وجوب التخويف وكما يقال ان كان القدر فلم العقاب يجوز ان يقال ان كان القدر
فلم التخويف ويكون حكمهما واحداً فاذن لا يجوز ان يجعل احدهما مقدمة في بيان
الآخر واما ثانياً فلانه لا يتمشى على قول المليين لانهم يحكمون بكون الهاً كلياً ممن
يخالف قواعدهم اكثر من الناجين وكان غرضه تمشية قولهم بل الجواب الصحيح
ان يقال لان العقاب ايضاً من القدر وطلب علة ما يقتضيه القدر باطل واقول
على الاول القول بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات
مستندة الى اسبابها المتكثرة يخالف القول بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من
المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا مؤثر في الوجود الا الله والجواب الذي ذكره الشيخ
كان موافقاً لاصولهم فان فعل الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته وكلاهما
مستندان الى اسبابهما ومن اسباب الارادة فعل الخير التخويف فاذن وقوع التخويف
في الاسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح على ما ذكره
الشيخ وهو لا ينافي كونه من القدر لان جميع ما في القدر معللة عنده واما على اصول
الاشاعرة فلما لم يكن للتخويف اثر كان التعليل به باطلاً على ما قاله الفاضل
الشارح وانما ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل على الاطلاق

ولذلك يقولون لا يسئل عما يفعل وعلى الثاني ان الشيخ لا يريد تمشية قواعد المتكلمين من المليين على ما صرح به بل يريد تمشية ما نطق به الكتب الالهية في هذا الباب وليس فيما ورد من التنزيل حكم بان الهالكين اكثر من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم

النمط الثامن في البهجة والسعادة

البهجة السرور والنضرة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد بهما الحالة التي تكون او تحصل لذوي الخير والكمال من جهة الخير والكمال **وهم وتنبيه** انه قد سبق الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية وان ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من له تمييز ما فيقال له اليس الذ ما يصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وامور تجري مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض منكوح ومطعوم لطالب العفة والرياسة مع صحة جسمه في صحبة حشمة فلينفض اليد منهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة آثر والذ لا محالة هناك من المطعوم والمنكوح واذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجات العطب عند مناجزة المبارزين وربما اقتحم الواحد منهم على عدد وهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كان ذلك يصل اليه وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والمرضعة من الحيوانات يؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم يكن عقلية فما قولك في العقلية

اقول العطب الهلاك والتحوّز دخل من غير روية والدهم العدد الكثير واعلم ان من المشهورات ان السعادة هي اللذة فقط ثم ان العوام يظنون ان اللذة هي المدركة بالحواس الظاهرة واما المدركة بغيرها فتارة ينكرون تحققها وينسبونها الى خيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها بالقياس الى الحسية فنبه الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه منها ان اللذة الغلبية المتوهمة ولو كانت في امر خسيس ربما تؤثر على لذات يظن انها اقوى اللذات الحسية ومنها ان لذة نيل الحشمة والجاه تؤثر ايضا عليها ومنها ان الكريم يؤثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها ان كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة ماء الوجه او من الاقدام على الاهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية الى حد يتحمل آلام الجوع والعطش ويقاسي اهوال الموت والهلاك معها وهذه صغريات ينضاف اليها كبرى مشهورة هي ان كل ما هو اثر عند شخص فهو الذ بالقياس اليه لان اللذة مؤثرة والمؤثر لذيذ فينتجان ان اللذات الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية نبه على ان من سائر الحيوانات ما يشارك الانسان في ذلك فان كلب الصيد يؤثر اللذة الوهمية التي بياتها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل والراضعة من الحيوانات يؤثر اللذة الوهمية التي تجدها من تصور سلامة ولدها على لذة سلامتها نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت اعظم من الظاهرة فان يكون العقلية اعظم منهما اولى وذلك لان قوة اللذة وضعفها يتبعان قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك على ما سيأتي

تذنيب فلا ينبغي لنا ان نستمع الى قول من يقول انا لو حصلنا على حالة لا نأكل فيها ولا نشرب فيها ولا ننكح فاية سعادة تكون لنا والذي تقول هذا فيجب ان يبصر ويقال له يا مسكين لعل الحالة التي للملائكة وما فوقها الذ وابهج وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى الآخر نسبة يعتد بها **اقول** القائلون بان السعادة هي اللذة الحسية ينكرون السعادة التي تثبتها الحكماء للنفس الانسانية الكاملة بعد الموت ويلزمهم على رأيهم ذلك ان لا يكون غير الحيوان الآكل الشارب

الناكح سعيداً اصلاً ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك السعادة وكان ما ذكره في الفصل السابق مقتضياً لفساد مذهبهم صرح في هذا الفصل بالرد عليهم باثبات تلك السعادة ولذلك وسمه بالتذنيب ثم نبه على مقصوده بالمقايسة بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجري مجراها بحسب الكمال والخير الموجود فيهما فان النسبة بينهما بعيدة جداً بل لا نسبة لاحدهما الى الآخر لعدم الاشتراك بين كمالهما في الماهية تنبيه ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر

اقول يريد التنبيه على ماهية اللذة والالم ليتبين بالنظر الحكمي ان السعادة بالمعنى الذي يقيمه الجمهور للذوات العاقلة ثابتة لها للنفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة لاضدادها فذكر ان اللذة هي ادراك ونيل اما الادراك فقد مر شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز وانما اورد هما معاً لتقترن لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للمستلذ ووصوله اليه وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالاً وخيراً بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك والخير ههنا اعني المقيس الى الغير هو حصول شيء لما من شانه ان يكون ذلك الشيء له اي حصول شيء يناسب شيئاً ويصلح له او يليق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضي لا محالة براءة ما من القوة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه مؤثراً خير والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما واخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصاً ما لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون كمالاً وخيراً من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة

التی هو معها کمال وخیر فهذه مهیة اللذة ومقابلها مهیة الالم کما ذکره وهما
اقرب الی التحصیل من قولهم اللذة ادراک الملائم والالم ادراک المنافی ولذلک
عدل الشیخ منه الی ما ذکره فی هذا الموضع قال الفاضل الشارح تعریف اللذة بالخیر الذی
هو عند الشیخ امر وجودی یرجع الی قولنا اللذة ادراک الموجود وکذلک الالم یکون
ادراک المعدوم وذلک باطل اما فی اللذة فلان ادراک احتراق الاعضاء والاصوات
المنکرة وما یشبهها لیست بلذات مع انها موجودات واما فی الالم فلان العدم
لایحس به فان فسر الخیر باللذة او ما یکون وسیلة الیها علی ما هو المشهور رجع التعریف
الی قولنا اللذة هی ادراک اللذة او ما یکون وسیلة الیها والکمال ایضا ان فسر بحصول
شئ لشئ من شانه ان یکون له وکان معنی قولهم من شانه ان یکون له امکان
اتصافه به لزم ان یکون للجهل وسائر الرذائل کمالات قال والتحقیق ان تصور
مهیة اللذة والالم بدیهی غنی عن التعریف واقول ما ذکرناه فی تفسیر قول
الشیخ یغنی عن ایراد اجوبة هذه الشکوک والوجه فی ذکر مهیة اللذة والالم
مع کونهما غنیتین عن التعریف ما ذکرناه فی باب الادراک بعینه **قوله**
وقد یختلف الخیر والشر بحسب القیاس فالشئ الذی هو عند الشهوة خیر هو مثل
المطعم الملائم والملبس الملائم والذی هو عند الغضب خیر هو الغلبة والذی هو
عند العقل خیر فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجمیل ومن العقلیات نیل الشکر
ووفور المدح والحمد والکرامة وبالجملة فان همم ذوی العقول فی ذلک مختلفة **اقول**
مراده بیان ان الخیر الواقع فی ذکر مهیة اللذة هو الخیر الاضافی الذی لا یعقل
الا بالقیاس الی الغیر وذکر الخیرات المقیسة الی القوی الثلثة التی یتعلق بها الافعال
الارادیة بها اعنی الشهوة والغضب والعقل ومعنی قوله والذی هو عند العقل
خیر فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجمیل ان الحق خیر عنده کونه
العاقل قابلا عالما فوقه بالقیاس الی قوته النظریة والجمیل خیر عنده کونه متصرفا
فیما دونه بالقیاس الی قوته العملیة وارادته فعلا له ومن العقلیات نیل الشکر
ووفور المدح والحمد الخیرات التی یکون للعقل بمشارکة سائر القوی وهی التی
تختلف الهمم فیها باختلاف احوال تلک القوی واما العقلی الصرف فلا یختلف

البتة **قوله** وكل خير بالقياس الى شئ ما فهو الكمال الذى يختص به وينحوه باستعداده
الاول وكل لذة فانها يتعلق بامرين بكمال خيرى وبادراك له من حيث هو كذلك
اقول اراد الفرق بين الكمال والخير فذكران الخير المضاف الى شئ هو الكمال الخاص
الذى يقصده ذلك الشئ باستعداده الاول اراد الفرق بين الكمال والخير والشئ يقصد لا
شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان ذلك الشئ مؤثرا بالقياس اليه وذلك يدل على اشتمال
معنى الخير على اعتبار كونه مؤثرا كما مر واما قوله باستعداده الاول ففائدته ان الشئ
قد يكون له استعدادان احدهما يطرأ على الآخر فلا يكون الشئ الذى نحوه ذلك الشئ
استعداده الثانى خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك الاستعداد
الطارى كانسان فانه مستعد فى فطرته لاقتناء الفضائل ثم اذا طرء عليه ما اعده
لاقتناء الرذائل قصدها بحسب الاستعداد الثانى ولا يكون هى خيرا بالقياس الى
ذاته مع الاستعداد الاول والعجب ان الفاضل الشارح ذهب فى هذا الموضع
بعد ان صرح الشيخ بان الخير هو كمال مقيد بقيد ما الى ان كلام الشيخ يشعر بان
الخير والكمال واحد وح يكون ذكر احدهما مغنيا عن الآخر قوله وكل لذة الخ لما فرغ
عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة بشيئين
احدهما وجود كمال خيرى والثانى ادراك له من حيث هو كذلك فان المطلوب
فى هذا النمط مبنى عليه **وهم وتنبيه** ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات
ما لا يلتذ به اللذة التى يناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما
ما يلتذ بالجماع وغيره فنجيبه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان حصولا وشعورا
جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض والنوب تسبب يجد
عند النوب الى الحالة الطبيعية مغافصة غير خفى التدريج لذة عظيمة **اقول**
الوصب المرض الطويل تق وصب الشئ اى دام ومنه قوله تعالى وله الدين
واصبا والنوب الرجوع الى الشئ بعد الذهاب عنه والمغافصة الاخذ على غرة والغرض
من الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكورة وهو ان الصحة والسلامة كمال وخير مع
انا لا نلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو ان الادراك
الذى هو شرط فى اللذة ليس هناك بحاصل فان استمرار المحسوسات يذهل النفس

عن احساسها والتنبیه علی انهما مع التحدید المقتضی للادراک لذیذان جدًا

تنبیه واللذیذ قد یحصل فیکرہ کراہتہ بعض المرضی للحلو فضلاً عن ان لا یشتہی

اشتہاء سابقاً ولیس ذلک طاعناً فیما سلف لانہ لیس خیرًا فی تلک الحال اذ لیس یشعرہ

الحس من حیث ھو خیر اقول لما ان الفصل الاول کان مشتملاً علی الجواب

عن النقض الوارد علی شرح اللذة بسبب اغفال احد الامرین اللذین یتعلق بھما

اللذة وھو الادراک فھذا الفصل یشتمل علی الجواب عن نقض الوارد علیہا

بسبب اغفال الامر الآخر وھو حصول الکمال والخیر بالقیاس الی المتلذ ولما لم یکن

ھذا النقض مذھوباً الیہ بوھم فان الجمھور لا ینکرون لذة الحلو بسبب کراہۃ

بعض المرضی لہ لم یجعل الفصل مشتملاً علی وھم وتنبیہ بخلاف الاولی **تنبیہ**

اذا اردنا ان نستظھر فی البیان مع غناء بما سلف عنہ اذ الطف نوھم زدنا

فقلنا ان اللذة ھی ادراک کذا من حیث ھو کذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرک

فانہ اذا لم یکن سالماً فارغاً امکن ان لا یشعر بالشرط اما غیر السالم فمثل علیل المعدہ

اذا عاف الحلو واما غیر الفارغ فمثل الممتلی جدًا یفارق الطعام اللذیذ وکل واحد منہما

اذا زالت مانعہ عادت لذتہ وشھوتہ وبتأذی بتأخر ما ھو الآن یکرھہ اقول

عاف الطعام ای کرہہ والغرض من ھذا الفصل ان الشرح المذکور للذة یمکن

ان یزاد فیہ قیدًا فلا یرد النقض المذکور علیہ معہ وھو ان یقال ولا شاغل ولا مضاد

للمدرک ای یکون المدرک فانہا عن الشاغل سالمًا عن المضاد والشاغل کالامتلاء

المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد کالکیفیۃ المانعۃ لذوق المریض عن الالتذاذ

بالحلاوة والباقی ظاہر **تنبیہ** وکذلک قد یحصل السبب المولم ویکون

القوة المدرکۃ ساقطۃ کما فی قرب الموت من المرض او معوقۃ کما

فی الخدر فلا یتألم بہ فاذا انبعثت القوة او زال العائق عظم الالم اقول

یرید ان یبنیہ علی حال الالم ایضاً فذکر ان اللذة کما لا یحصل مع وجود الملذ

عند عدم الادراک فالالم ایضًا لا یحصل مع وجود المولم عند عدم الادراک

بہ وھو ظاہر **تنبیہ** انہ قد یصح اثبات لذة ما یقیناً ولکن اذا لم یقع المعنی

الذی تسمی ذوقاً جاز ان لا تجد الیہا شوقاً وکذلک قد یصح بثبوت اذی ما یقیناً

لا یقینا

ولكن اذا لم يقع المعنى الذي المسمى بالمقاساة كان في الجواز ان لا يقع عنها بالغ الاحتزاز

مثال الاول حال العينين خلقة عند لذة الجماع مثال الثاني حال من لم يقاس وصب

الاسقام عند الحمية **اقول** يريد بيان ان العلم بوجوب اللذة وان كان يقينيا فهو لا يوجب

الشوق اليها ايجاب الاحساس بها وذلك لان معرفة المحسوسات بحدودها العقلية

لا يقتضي ادراكها اقتضاء الاحساس بها والعلم بما من شانه ان يشاهد لا يبلغ درجة

المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين

اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك دون النيل

على ما مر واهل المشاهدة يسمون هل اللذة العقلية ذوقا ويقابله المقاساة والشيخ استعمل

لفظ الذوق ههنا في جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة او الاحساس باللذة لان

ذلك يقتضي تكرارا في المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجري مجراهما داخل في

مفهوم اللذة كما مر **تنبيه** كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك وهو

بالقياس اليه خير ثم لا شك في ان الكمالات وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوية

مثلا ان يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادتها ولو وقع مثل

ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك المشموم والملموس ونحوهما وكمال

القوة الغضبية ان يتكيف النفس بكيفية غلبة او كيفية شعور باذى يحصل في المغضوب

عليه وكمال الوهم التكيف بهيئة ما يرجوه وما يذكره وعلى هذا حال سائر القوى

وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول بقدر ما يمكنه ان ينال منه

سببها له الذي يخصه ثم تمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوائب مبتدأ

فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية

ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يتمائز الذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي

بالفعل وما سلف هو الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص الى الكنه

عن الشوب والحسي شوب كله وعدد التفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى والحسية محصورة

في قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة

المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى اللذات الشهوانية

نسبة الجلية الحق الاول وما يتلوه الى مثل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين

اقول يريد اثبات اللذات العقلية وبيان انها اكمل من الحسية وهذان البحثان هما عمدة مطالب هذا النمط وتقريرهما ان يقال لما كانت اللذة ادراك كمال خيري يحصل للمدرك ما كان كل مستلذ به اي كل ما بعد لذيذ فهو سبب كمال يحصل للمدرك ما وذلك الكمال ويكون خيراً بالقياس الى ذلك المدرك ثم ان الكمالات وادراكاتها اللذين يتعلق بهما اللذة متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوية وهو كتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت مأخوذة عن مادة خارجية هي شيء حلو وكانت حادثة في العضو لا عن سبب خارج فان كليهما في افادة اللذة متساويان ولذلك يلتذ النائم حالة الاحتلام التذاذه بالوقاع حالة اليقظة وكذلك في سائر الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو كتكيف النفس الحيوانية بكيفية هي تصور غلبة ما او تصور اذى حل بمغضوب عليه ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنة كتكيف الوهم بصورة شيء يرجوه او بصورة شيء يتذكره فيتذكره كذلك في سائرها وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات حيوانية لها متفاوتة ويتبعها لذات بحسبها وللجوهر العاقل ايضاً كمال وهو ان يتمثل فيه ما يتعقله من الحق الاول بقدر ما يستطيعه فان تعقل الحق الاول على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يتعلقه من صور معلولاته المرتبة اعني الوجود كله تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام على وجه لا يكون بين ذات العاقل وبين ما تمثل فيه تمايز بل يصير عقلا مستفاداً على الاطلاق ولا شك في ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا الكمال له فاذن هو متلذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية ثم اذا قايسنا بين اللذتين اعني العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية اقوى كيفية واكثر كمية اما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل الحقيقة المكتنفة بعوارضها كما هي والحس لا يدرك الا الكيفيات تقوم بسطوح الاجسام التي يحضره فاذن الادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب كله واما الثاني فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك لان اجناس الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات بالحواس محصورة في

اجناس قليلة وان تكثرت فانما تكثرت بالاشد والاضعف كالحلاوتين المختلفتين
واذا كانت الكمالات العقلية اكثر وادراكها انه كانت اللذة التابعة لها اشد لان نسبة
اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك فاذن اللذة العقلية اشد واتم
من الحسية بل لا نسبة لها الى هذه والفاضل الشارح اسند قوله ان نسبة اللذة الى اللذة
نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى الخطابة وليس كما قال فان الحدود
والحد يجب ان يكونا متطابقين فى قبول الشدة والضعف كالسواد الذى يحد
بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان اقبض للبصر عن بعض فيجب ان يكون
بعض ما هو سواد اشد من بعض وهذا موضع مذكور فى المواضع المتعلقة
بالحدود من كتاب طوبيقا من المنطق وقد ذكر هناك موضع علمى وقال ايضا انا
نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة يعرف باللذة ولا ندرى اهى
ادراك الملائم ام ليس وانتم ما اقمتم عليه برهانا بل ذكرتم انا نعنى باللذة ادراك
الملائم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملائم فهو ملتذ به وهذا البحث لا يستقيم بالعناية
والتفسير لانه ليس بلغوى فعليكم ان تقيموا البرهان على ان حالة العاقلة هى تلك الحالة
بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس قبل
الموت عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التى تصفونها
فلو كانت الادراكات نفس اللذات لكانت ملتذة كما كانت مدركة والقول
بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول بكون الشئ مانعا عن
حصول الشئ عند حصوله والجواب عن الاول انهم لم يقولوا انا نعنى باللذة كذا
وكذا بل لما وجد والحالة المدركة عند الاكل غير التى عند الشرب او الوقاع مع وقوع
اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر المشترك بينها وبين غيرها مما يناسبها ونفضوا
عنه ما يختص بكل واحدة منها فوجدوه حاصلا فى كل صورة يوصف باللذة وغير
حاصل فى كل صورة لا يوصف بها فعلموا انه المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما
وجد وا ذلك الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده للعقل فان ناقش مناقش
فى اطلاق الاسم فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى وعن الثانى انهم لم يقولوا بان
اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل نعالم بالمعلومات

العادم للذة لا یکون مستجمعاً لتلك الشرائط مثلا لا یکون عالماً بان حصول عدة العلوم خیر له او لا یکون عالما بها من جهة ما هی خیر له ثم انه ان استجمع الشرائط فلا نعم انه یکون عادم اللذات فانا نری کثیرا من المتعلمین الذین لم یتعلموا الا مسائل معدودة یبتهجون بها اشد ابتهاج ویؤثرون الاشتغال بمذاکرتها علی تلك الدنیا وما فیها فضلا عن لذة مطعم ما او منکح ما **تنبیه** الآن اذ کنت فی البدن فی شواغله وعلائقه ولم تشتق الی کمالك المناسب او لم تتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا منه وفیك من اسباب ذلك بعض ما نبهت علیه **اقول** یرید ان ینبه علی حل اشکال یرد فی هذا الموضع وهو ان یقال کل قوة تشتاق الی کمالاتها المستتبعة للذاتها وتتالم بحصول اضداد تلك الکمالات لها کالباصرة فانها تشتاق الی النور وتتالم من الظلمة فان کانت المعقولات کمالات للنفس الانسانیة فما بالها لا تشتاق الی حصولها ولا تتالم بحصول الجهل المضاد لها فذکر فی حله ان سبب فقدان الاشتیاق وعدم التالم بالجهل راجع الینا لا الی المعقولات موجود فینا غیر متعلق بها واحال بیانه الی ما سبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات یمنعها عن الالتفات الی المعقولات وما لم تقبل علیها لم تجد ذوقا منها فلم یحصل لها شوق الیها واما اضدادها فانها کانت مستمرة الوجود غیر متجددة وکانت النفس مشتغلة بغیرها لم یکن مدرکة لها فلم تکن متالمة بها **تنبیه** واعلم ان هذه الشواغل التی هی کما علمت من انها انفعالات وهیئات تلحق النفس بمجاورة البدن ان تمکنت بعد المفارقة کنت بعدها کما کنت قبلها لکنها یکون کالام متمکنة کان عنها شغل فوقع الیها فراغ فادرکت من حیث هی منافیة وذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة وهو الم النار الروحانیة فوق الم النار الجسمانیة **اقول** یرید ان ینبه علی بقاء الامور المتضادة لکمالات النفس الانسانیة التی هی اثبات الشقاوة معها بعد الموت وعلی حصول التالم بها لحصول سببه وعلی ان تلك الآلام اشد من الآلام البدنیة والفاظه ظاهرة **تنبیه** ثم اعلم ان ما کان من رذیلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للکمال الذی یرجی بعد المفارقة فهو غیر مجبور وما کان بسبب غواشی غریبة فیزول ولا یدوم بها التعذیب **اقول** یرید بیان مراتب الاشقیاء وتقدم بذلك مقدمة وهی

ان نقول فوات كمالات النفس يكون لامحالة لعدم استعدادها وعدم الاستعداد يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الاصول المضادة للكمالات فيها وهي اما راسخة او غير راسخة فهذه اقسام ثلثة يشترك في كونها رذائل وهي اسباب النقصان وكل واحد منها تكون اما بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة العملية فنصير ستة والذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معًا فهو غير مجبول بعد الموت ولا يكون بسببها تعذب هو الذي ذكره الشيخ والذي يكون بحسب القوة النظرية ويكون راسخًا فهو ايضًا غير مجبول لكن يدوم به التعذب لان الجهل المركب المضاد لليقين الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحًا في هذا الفصل لكنه ايضًا داخل بوجه تحت النقصان الذي حكم الشيخ عليه بانه غير مجبول والثلاثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام المقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فهي التي تكون بسبب غواشي غريبة وجميعها يزول بعد الموت اما لعدم رسوخها واما لكونها هيئات مستفادة من الافعال والامزجة فتزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطوءه ويختلف التعذب بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلافين **تنبيه** واعلم ان رذيلة النقصان انما يتاذى بها النفس الشيقة الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبيه يفيده الاكتساب والبله بجنبة من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما المعرب به عليهم من الحق فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة تبرا **اقول** يريد ان يميز في هذا الفصل بين الناقصين المتعذبين بنقصانهم سواء دام تعذبهم به او لم يدم وبين الناقصين الذين لا يتعذبون بنقصانهم فنقول النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق الى كمالاتها لانها لم تعرفها اصلا فان الحكم بان للنفوس كمالات حقيقية ليس باولي والتي لها شوق اليها فهي التي عرفت بالاكتساب النظري ان لها كمالا اما ثم انها ان لم يكتسب الكمال فلا يخلو اما ان اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت جاحدة لكمالها من حيث الماهية وان كانت معترفة به من حيث الانية او اشتغلت

بما صرفها عن اكتساب الكمال بما ليس بمضاد له فصارت معرضة عنه او لم تشتغل
بشيء من العلوم لا لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال فصارت مهملة اياه فهؤلاء
اصحاب رذيلة النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال الفائت
عنهم وانما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظري قاصر عن الوصول الى المشتاق
اليه وهو فطانة بهم البتراء واسوء هم حالا الجاحدون وهم الذين يتعذبون دائما
فقط واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسمهم الشيخ بالبلة والابلة في اللغة
هو الذي غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام بنوع عيش ابله اي قليل الهموم
فهؤلاء لا يتعذبون لانهم غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين اليها واعترض الفاضل
الشارح بان النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بانها حقة اذا فارقت الابدان
فان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال العقائد الباطلة عنها ايضا وح تصير من
اهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصاناتها كما لم يكن قبل الموت فلا يكون
مشتاقة متعذبة والجواب ان النفوس الكاملة تتمثل صور المعقولات فيها على ما هي
عليه فانها انما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدان ما ادركته على الوجه الذي
ادركته فكانها كانت ذوات ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل وتنعم
بذلك الذي ذها واما التي تمثلت اضداد الكمال فيها واعتقدت انها كمال درجة
الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة تفقد بعد الموت ما رجته فتخيب وتصير
متعذبة بفقدان ما رجت الوصول اليه لا بزوال الجزم عنها **تنبيه** والعارفون
المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل
خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة
العليا وقد عرفتها **اقول** يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية و
بالمتنزه الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق
الجسمانية واطلاق الدرن على الهيئات البدنية استعارة لطيفة فانها تمنع النفس
عن الانتقاش بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام وانما قال خلصوا
الى عالم القدس لانهم كانوا ذوي علم به فصاروا ذوي عيان له فكانهم كانوا
قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا الآن بالكلية فحصلت لهم

اللذة العليا التي ذكرها من قبل بهذا الوصول **تنبيه** وليس هذا الالتذاذ مفقودا
من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل
يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم
عن كل شيء **اقول** هذا اخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه
عليه بالقياس العقلي وانما يتحققه من هو ميسر له والفاظه غنية عن الشرح
تنبيه والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم يفظظها مباشرة الامور الارضية
الجاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات غشيها غاش شائق
لا يعرف سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي ذلك بها الى حيرة ودهش
وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا شديدا وذلك من افضل البواعث ومن
كان باعثه اياه لم يقنع الا بتتمة الاستبصار ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة
اقنعه ما بلغه الغرض فهذا حال لذة العارفين **اقول** يريد بالنفوس السليمة
التي هي على الفطرة النفوس التي لم ينتقش فيها الحق ولم يتدنس بالعقائد المخالفة
للحق ولم يفظظها اي لم يغلظها والفظ من الرجال الغليظ والجاسية الشديدة
الصلبة يقال جسأت يده بالهمزة اي صلبت وغشيها اي غطاها ووجد مبرح
اي شديد يقال ضربه ضربا مبرحا اي بشدة وبرح به الامر اي جهده والمنافسة
الرغبة في الشيء على وجه المباراة في الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال
المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعثه اياه اي من كان باعثه على
طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يقنع الا بالوصول التام اليه ومن كان باعثه
شيء غير ذلك وقف عند حصول غرضه **تنبيه** واما البله فانهم اذا تنزهوا
خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة
جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه
ولعل ذلك يفضي بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المستعد الذي للعارفين
اقول لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة
في المعاد اراد ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعما يضاده وهي نفوس
البله في هذا الفصل واعلم ان من القدماء من زعم انها تفنى لان النفس

انما تبقى بالصور المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطل فى الوجود ولكن
الدلائل الدالة على بقاء النفوس الناطقة تقتضى نقض هذا المذهب ثم القائلون
ببقائها قالوا انها تبقى غير متأذية لخلوها عن اسباب التأذى والخلاص فوق الشقاء
فاذن هى فى سعة من رحمة الله تعالى ويوافق هذا المذهب ما ورد فى الخبر وهو قوله
عليه السلام اكثر اهل الجنة البله ثم انها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك وكانت
مما لا يدرك الا بالآلات جسمانية فذهب بعضهم الى انها يتعلق باجسام آخر
ولا يخلو اما ان لا تصير مبادى صورة لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال اليها وتصير
فيكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ الذى سيبطله الشيخ اما المذهب
الاول فقد اشار اليه الشيخ فى كتاب المبدأ والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن
لا يجازف فيما يقول واظنه يريد الفارابى قال قولا ممكنا وهو ان هؤلاء اذا
فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو
اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن ان يعلقهم
تشوقهم الى البدن ببعض الابدان التى من شانها ان يتعلق بها الانفس
لانها طالبة بالطبع وهذه مهيات وهذه الابدان ليست بابدان الانسانية
اوحيوانية لانها لا تتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز ان يكون اجراما سماوية
لان تصير هذه الانفس انفسا لتلك الاجرام اومدبرة لها فان هذا لا يمكن
بل يستعمل تلك الاجرام لامكان التخيل ثم يتخيل الصور التى كانت معتقدة عنده
وفى وهمه فان كان اعتقاده فى نفسه وافعاله الخير شاهدت الخيرات الاخروية
على حسب ما تخيلتها والا شاهدت العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا
الجرم متولدا من الهواء والادخنة ولا يكون مفارقا للمزاج الجوهر المسمى روحا
الذى لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن فهذا ما ذكره فى الكتاب
المذكور ولولا مخافة التطويل لاوردته بعبارته والشيخ جوز بعد ذلك ان يفضى
التعلق المذكور بهم الى استعداد الاتصال المستعد الذى للعارفين ولى فى اكثر
هذه المواضع نظر قوله فاما التناسخ فى اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل
والا لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان الحيوان

واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون عدد الكائنات من
الاجسام عدد ما يفارقها من النفوس ولا ان عدة نفوس مفارقة يستحق بدنا واحدا
فتتصل به او تدافع عنه متمانعة ثم اسبط هذا واستعن بما تجده في مواضع اخرى لنا
اقول هذا هو المذهب الثاني وقد ورد على ابطاله حجتين احدهما ان يقال
لما ثبت ان تهيأ الابدان يوجب افاضة وجود النفوس من العلل المفارقة ثبت ان كل
مزاج بدني يحدث فانما يحدث معه نفسه لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفسا
تناسختها ابدان كان للبدن المستنسخ نفسان احدهما المستنسخة والثانية الحادثة
معه فكان لحيوان واحد نفسان وهذا محال لان النفس هي التي تدبر البدن و
يتصرف فيه وكل حيوان يشعر بشئ واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه وان كان هناك
نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بذاتها ولا يتصرف في البدن فلا يكون لها
علاقة مع ذلك البدن فلا يكون نفسا له هذا خلف فالحجة الثانية ان يقال النفس
المستنسخة اما ان تتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الاول او تتصل به قبله
بزمان او بعده بزمان فان اتصل به في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثاني قد
حدث في تلك الحالة او يكون قد حدث قبله وان كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون
عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة في جميع الاوقات متساوية او يكون
عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول يجب ان يتصل كل فناء بدن بكون
بدن آخر ووجب ايضا ان يكون عدد الكائنات من الابدان عدد المفارقات منها
وهما محالان فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة
على بدن واحد اما متشابهة في استحقاق الاتصال به او مختلفة والاول يقتضي
اما اتصال الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما ان تتدافع
وتتمانع فيبقى الكل غير متصلة ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها متصلة
هف والثاني يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض غير متصلة ويعود الخلف وعلى
التقدير الثالث لا يخلو اما ان تتصل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد حتى
يكون حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا محال او يبقى بعض الابدان المستحق
للنفس بلا نفس وهو ايضا محال او يتصل بعض النفوس ببعض الابدان ويحدث

للبعض الآخر نفوس اخر ويلزم منه محالان احدهما اتصال تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض من غير اولوية والثاني حدوث النفس لبعضها اي ان المستحقة دون بعض من غير اولوية وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حالة المفارقة فذلك البدن لا يخلو اما ان يكون ذا نفس اخرى اولا يكون ويلزم على الاول اتصال نفسين ببدن واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فجواز كونه معطلا في زمان يقتضي جواز ذلك في سائر الازمنة ولا يحتاج الى القول بالتناسخ وايضا لا يخلو اما ان يكون اتصالها ببدن موقوف على حدوث مزاج مستعد لكن يكن ويلزم على الاول حدوث نفس اخرى مع حدوث ذلك المزاج وعود المحالات المذكورة وعلى الثاني ان يتخصص اتصاله بزمان دون زمان مع تساوي الازمنة بالنسبة وهو محال وههنا قد تمت الحجة الثانية والشيخ قد اشار الى هذه الاقسام بقوله ثم ابسط هذا يعني البرهان الثاني والى الاصول المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله واستعن بما تجده في مواضع آخر لنا **اشارة** اجل مبتهج بشئ هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو بري من طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرت ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما تتمثل في الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا تكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي للامر الحسي فكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شئ ما واما العشق فمعنى آخر والاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره اولم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره **اقول** لما فرغ عن بيان احوال النفوس في المعاد وقد تقرر فيما مضى ان وقوع اللذة على ما يطلق عليه معناها ليس بالتساوي اراد ان يبين ترتيب الجواهر العاقلة في ذلك فذكر انها مرتبة في خمس مراتب اولها مرتبة الواجب الاول تعالى وانما ترك لفظة اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب الاول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور وانما كان الاول اجل مبتهج بشئ لان كماله هو الكمال الحقيقي لاغير وادراكه هو الادراك

التام فقط فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته اكمل الابتهاجات على الاطلاق واعلم ان كل خير مؤثر والادراك المؤثر من حيث هو مؤثر حب له والحب اذا افرط سمى عشقا وكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد والادراك التام لا يكون الا مع الوصول التام فالعشق التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك على ما مر لذة تامة وابتهاجا تاما فان العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما هي المعشوقة تعريفا كان الشوق عندنا من لوازم العشق وربما يشتبه احدهما بالآخر اشار الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه ثم اثبت العشق الحقيقي للاول تعالى لحصول معناه هناك فانه الخير المطلق وادراكه لذاته اتم الادراكات ولم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل في عرف الالهيين من الحكماء والمحققين من اهل الذوق ونزهه تعالى عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه شئ وبين انه عاشق لذاته معشوق لذاته من غيره وقوع كثرة فيه وانه معشوق ايضا لغيره بحسب ادراك الغير له واعترض الفاضل الشارح بان الحب ان كان هو الادراك كان قولكم ادراكه الكامل يوجب حبه استدلالا بالشئ على نفسه وان كان غيره كان ادراك الاول لكماله مخالفا لادراك غيره لكمال آخر والمختلفات لا يجب اشتراكها في الاحكام فاذن يجوز ان يكون ادراك الغير موجبا للحب وادراكه تعالى غير موجب له والجواب ان الحب ليس هو الادراك فقط بل هو ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر وادراك الكمال انما يوجبه لكون الكمال مؤثرا ولما كان الكمال وادراكه موجودين للاول تعالى حكموا بثبوت الحب هناك

قوله ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية وليس ينسب الى الاول الحق ولا الى التائلين من خلص اوليائه القدسيين شوق **اقول** هذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول وانما لم ينسب الشوق اليها لبراءتها عن القوة **قوله** وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى ما ولما كان الاذى من قبله كان الاذى

لذيذا او قد تحاكى مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة حتى احال اذى الحكة والدغدغة فلربما خيل ذلك شيئاً بعيداً منه ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما فان كانت تلك الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقه البهجة والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة العليا فى حيوتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا فى الحيوة الاخرى **اقول** هذه هى المرتبة الثالثة وهى مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية ما دامت فى الابدان وقد اثبت لهم العشق والشوق معاً وبحسب الشوق الاذى وذكر ان الاذى لما كانت من قبل المعشوق كان اذى لذيذاً والاذى الذى يصل من المعشوق الى العاشق انما يكون عنده لذيذاً لانه يتصور وصول اثر المعشوق به اليه ووصول الاثر اثر الوصول وشبه هذا الاذى اللذيذ باذى الحكة والدغدغة ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما ان الاذى واللذة فى الدغدغة حسيان وههنا عقليان والثانى ان الاذى واللذة فى الدغدغة متباينان فى الوجود والحس لا يتميز بينهما لتعاقبهما فيتخيلهما معاً وههنا متحدان والباقى ظاهر **قوله** ويتلوه هذه النفوس نفوس اخرى بشرية مترددة بين جهتى الربوبية والسفالة على درجاتها ثم يتلوها النفوس المغموسة فى عالم الطبيعة المنحوسة التى لا مفاصل لرقابها المنكوسة **اقول** هاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق فى المرتبة الاخيرة هو سبب تاذيها فى المعاد على ما مر والفاظه ظاهرة **تنبيه** فاذا نظرت فى الامور وتاملتها وجدت لكل شئ من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقاً ارادياً او طبيعياً لذلك الكمال وشوقاً طبيعياً او ارادياً اليه اذا فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذى هى به عناية فهذه جملة وتجد فى العلوم المفصلة لها تفصيلا **اقول** لما فرغ عن بيان مقاصده وقد تقرر فى اثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها اراد ان ينبه على ثبوتهما الباقى النفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالاً واحال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولى والثانية لجميع انواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالارادة والطبيعة وذلك يدل على

كون تلك الكمالات مؤثرة عندها فهي عاشقة بالقياس إلى المبادي مشتاقة إليها إذا
فارقته والفاظه ظاهرة وللشيخ رسالة لطيفة في العشق بين فيها سريانه في جميع الكائنات

النمط التاسع في مقامات العارفين

أقول لما أشار في النمط المتقدم إلى ابتهاج المبتهجين بكمالاتها المتفعمة بها على مراتبها
أراد أن يشير في هذا النمط إلى أحوال الكمال من النوع الإنساني ويبين كيفية
ترقيهم في مدارج سعاداتهم ويذكر الأمور العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكر الفاضل
الشارح أن هذا الباب أجل ما في هذا الكتاب فإنه رتب فيه العلوم الصوفية ترتيبا
ما سبقه إليه من قبله ولا لحقه من بعده تنبيه إن للعارفين مقامات ودرجات
يخصون بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم فكأنهم وهم في جلابيب من أبدانهم
قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس ولهم أمور خفية فيهم وأمور ظاهرة عنهم
يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك أقول الجلباب
الملحفة والجلباب ما يتغطى به من ثوب وغيره ونضى الثوب أي خلعه والمراد من قوله
فكأنهم وهم في جلابيب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس أن نفوسهم
الكاملة وإن كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الأبدان لكنها كأن قد خلعت تلك
الجلابيب وتجردت عن جميع الشوائب المادية وخلصت إلى عالم القدس متصلة بتلك
الذوات الكاملة البريئة عن النقصان والشرور ولهم أمور خفية فيهم هي مشاهداتهم
لما يعجز عن إدراكه الأوهام ويكل عن بيانه الألسنة وابتهاجاتهم بما لا عين رأت ولا
أذن سمعت وهو المراد من قوله عز من قائل فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين
وأمور ظاهرة عنهم هي آثار الكمال والتكميل يظهر من أحوالهم وأفعالهم وآيات تختص بهم
التي من جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهي أمور يستنكرها من ينكرها أي لا يسكن
إليها قلب من لا يعرفها ولا يقربها ويستكبرها من يعرفها أي يستعظمها من يقف
عليها ويقربها قوله وإذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان
وابسال فاعلم أن سلامان مثل ضرب لك وأن ابسالا مثل ضرب لدرجتك في
العرفان إن كنت من أهله ثم حل الرمز إن طقت أقول سرد الحديث أي أتى به
على ولاء فلان سرد الحديث إذا كان جيد السياق له وسلامان تعبيرة واسم لموضع

هو ايضا من اسماء الرجال والابسال التحريم يقال ابسلت فلانا اذا اسلمته الى الهلكة او هبته
والبسل الحبس والمنع وقيل البسل الحلال قال الفاضل الشارح في هذا الموضع ان ما ذكره
الشيخ ليس من جنس الاحاجي التي يذكر فيها صفات يختص مجموعها بشيء لتقتنص منها
بعيدا عن الفهم لم يمكن الاهتداء منها اليه ولا هي من القصص المشهورة بل هما لفظان
وضعهما الشيخ لبعض الامور وامثال ذلك مما يستحيل ان يستقل العقل بالوقوف عليه
فاذا التكليف الشيخ حله يجري مجرى التكليف بمعرفة الغيب قال واجود ما قيل فيه ان المراد
بسلامان آدم عليه السلام وبابسال الجنة فكانه قال المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة
درجات سعادتك وباخراج آدم من الجنة عند تناول البر انحطاط نفسك عن تلك
الدرجات عند التفاتها الى الشهوات واقول كلام الشيخ يشعر بوجود قصة يذكر فيه
هذان الاسمان ويكون سياقتها مشتملة على ذكر طالب المطلوب لا يناله الا شيئا فشيئا يظهر بذلك
النيل على كمال بعض كمال ليمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب وتطبيق ابسال على
مطلوبه ذلك وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال الى الرمز الذي امر الشيخ بحله ويشبه
ان يكون تلك القصة من قصص العرب فان هاتين اللفظين قد يجريان في امثالهم
وحكاياتهم وقد سمعت بعض الافاضل بخراسان يذكر ان ابن الاعرابي اورد في كتابه
الموسوم بنوادر قصة ذكر فيها رجلان وقعا في اسر قوم احدهما مشهور بالخير اسمه
سلامان والآخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم ففدي سلامان لشهرته بالسلامة
والقضى من الاسر وابسل الجرهمي لشهرته بالشرارة حتى هلك فصار منهما في العرب مثل
يذكر فيه خلاص سلامان وابسال صاحبه وانا لا اتذكر ذلك المثل ولم يتفق لي
مطالعة القصة من الكتاب المذكور وهي على الوجه الذي سمعته غير مطابق للمطلوب
ههنا لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظين في نوادر حكايات العرب فان ذلك كذلك
فسلامان وابسال ليسا مما وضعهما الشيخ لبعض الامور وكلف غيره بمعرفة ما وضعه
بل هو ذكر انك ان سمعت تلك القصة فافهم من لفظي سلامان وابسال المذكورين
فيها نفسك ودرجتك في العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقة القصة بحيث
مطابقة لاحوال العارفين فاذن الامر بحل الرمز ليس تكليفا بمعرفة الغيب انما
هو موقوف على استماع تلك القصة ولعله يكون مما يستقل العقل بالوقوف

سماع

عليه والاهتداء اليه ثم انى اقول قد وقع الى بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان
الى سلامان وابسال احديهما وهى التى وقعت اولا الى ذكر فيها انه كان فى قديم الدهر
ملك اليونان والروم والمصر وكان يصادقه حكيم ففتح بتدبيره له جميع الاقاليم وكان
الملك يريد ابنا يقوم مقامه من غير ان يباشر امرأة فدبر الحكيم حتى تولد ابن له من
نطفة من غير رحم امرأة وسماه سلامان وارضعتها امرأة اسمها ابسال وربته
وهو بعد بلوغه عشقها ولازمها وهى دعته الى نفسها والالتذاذ بها بمعاشرتها ونهاه
ابوه عنها وامره بمفارقتها فلم يطعه وهربا معا الى وراء بحر المغرب وكان للملك
آلة يطلع بها على الاقاليم وما فيها ويتصرف فى اهاليها فاطلع بها عليهما ورق لهما
واعطاهما ما شاء به واهملهما مدة ثم انه غضب من تمادى سلامان فى ملازمة
المرأة فجعلها بحيث يشتاق كل منهما الى صاحبه ولا يصل اليه مع انه راه فيعذب
بذلك وفطن سلامان به ورجع الى ابيه معتذرا فنبهه ابوه الى انه لا يصل الى الملك
الذى يليق له مع عشقه ابسال الفاجرة والفه بها فاخذ سلامان وابسال كل
منهما يد صاحبه القيا نفسهما فى البحر فخلصه روحانية الماء بامر الملك بعد ان اشرف
على الهلاك وغرقت ابسال واغتم سلامان ففزع الملك الى الحكيم فى امره فدعاه
الحكيم وقال اطعنى اوصل ابسال اليك فاطاعه وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك
رجاء لوصولها الى ان صار مستعد المشاهدة صورة الزهرة فاراها الحكيم
يدعوانه لها فشغفها حبا وبقيت معه ابدا فتنفر عن خيال ابسال واستعد
للملك بسبب مفارقتها فجلس على سرير الملك وبنى الحكيم الهرمين باعانة الملك
واحد الملك وواحد النفسه ووضعت هذه القصة مع جثتيهما فيهما ولم يتمكن
من اخراجهما احد الا ارسطو بتعليم افلاطون وسد الباب فانتشرت القصة
ونقلها حنين بن اسحق من اليونانى الى العربى وهذه قصة اخترعها احد من عوام الحكماء
لينسب كلام الشيخ اليه على وضع لا يتعلق بالطبع وهى غير مطابقة لذلك لانها تقتضى
ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو المفيض الذى يفيض عليه عما فوقه و
سلامان هو النفس الناطقة فانها فاضها من غير تعلق بالجسمانيات وابسال هى
القوة البدنية الحيوانية التى يستكمل بها النفس وتالفها وعشق سلامان لابسال

ميلها الى اللذات البدنية ونسبة ابسال الى الفجور تعلقها الى غير النفس المتعينة بمادتها
بعد مفارقة النفس وهربهما الى ما وراء بحر المغرب انغماسهما في الامور الفانية
البعيدة عن الحق واهمالهما مدة مرور زمان عليهما لذلك وتعذيبهما بالشوق
مع الحرمان وهما متلاقيان بقاء ميل النفس مع فتور القوى عن افعالها بعد سن
الانحطاط ورجوع سلامان الى ابيه التفطن للكمال والندامة على الاشتغال بالباطل
والقاء انفسهما في البحر تورطهما في الهلاك اما البدن فلانحلال القوى والمزاج
واما النفس فلمتابعتهما اياه وخلاص سلامان بقائها بعد البدن واطلاعها على صورة
الزهرة التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية وجلوسه على سرير الملك وصولها
الى الكمال الحقيقي والهرمان الباقيان على مرور الدهر الصورة والمادة الجسمانيان فهذا
تأويل القصة وسلامان مطابق لما عنى الشيخ اما ابسال فغير مطابق لانه اراد به
درجة العارف في العرفان وهذا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال فهذا الوجه
ليست لهذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك يدل على قصور فهم واضعها
عن الوصول الى تمهيد غرضه منها واما القصة الثانية فهي التي وقعت الي بعد عشرين سنة
من بعد اتمام الشرح وهي منسوبة الى الشيخ وكانها هي التي اشار الشيخ اليها فان
ابا عبيد الجوزجاني اورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان وابسال
له وحاصل القصة ان سلامان وابسال كانا اخوين شقيقين وكان ابسال اصغرهما
سنا وقد تربى بين يدي اخيه ونشأ صبيح الوجه عاقلا متأدبا عالما عفيفا شجاعا
وقد عشقته امرأة سلامان وقالت لسلامان اخلطه باهلك ليتعلم منه اولادك
فاشار اليه سلامان بذلك فابى ابسال عن مخالطة النساء فقال له سلامان ان امرأتي
ذلك بمنزلة ام فدخل عليها واكرمته واظهرت عليه بعد حين من ذلك في خلوة عشقها
فانقبض ابسال عن ذلك وعرفت انه لا يطاوعها فقالت لسلامان زوج اخاك باختي
فاملكها به وقالت لاختها اني ما زوجتك لابسال ليكون لك خاصة دوني
بل لكي اساهمك فيه وقالت لابسال ان اختي بكر حيية لا تدخل عليها نهارا ولا تكلمها
الا بعد ان تستانس بك وليلة الزفاف باتت امرأة سلامان في فراش اختها فدخل
ابسال اليها فلم تملك نفسها فبادرت الى ضم صدره الى صدرها فارتاب ابسال

وقال فی نفسه ان الابکار الخفرات لاتفعل مثل ذلک وقد تغیم السماء فی الوقت بغیم مظلم فلاح منه برق ابصر بضوءه وجهها فازعجها واخرجه من عندها وعزم علی مفارقتها وقال لسلامان انی ارید ان افتح لک البلاد فانی قادر علی لذلک واخذ جیشا وحارب اممًا وفتح البلاد لاخیه برا وبحرا وشرقا وغربا من غیر منة علیه فکانا اول ذی قرنین استولی علی وجه الارض ولما رجع ابسال الی وطنه وحسب انها نسیته عاودت الی المعاشقة وقصدت معانقة فابی وازعجها فظهر لهم عدو فوجه سلامان ابساه الیه فی جیوشه وفرقت المرأة فی رؤساء الجیش اموالا لیرفضوه فی المعرکة ففعلوا فظفر به الاعداء وترکوه جریحا وبه دماء حسبوه میتا فعطفت علیه مرضعة من حیوانات الوحش والقمتة حلمة ثدیها واغتذی الی ان انتعش وعوفی ورجع الی سلامان وقد احیط به الاعداء واذلوه وهو حزین من فقد اخیه فادرکه ابسال واخذ الجیش والعدة وکرا علی الاعداء وبدّدهم واسر عظیمتهم وسوی الملک لاخیه ثم واطأت المرأة طابخة وطاعمة واعطتهما مالا فسقیاه السم فمات وکان صدیقا کبیرا نسبا وحسبا وعلما وعملا واغتم من موته اخوه واعتزل عن ملکه وفوض الی بعض معاهدیه وناجی ربه فاوحی الیه جلیة الحال فسقی المرأة والطابخ والطاعم ثلثتهم ما سقوا اخاه ودرجوا فهذا ما اشتمل علیه القصة وتاویلها ان سلامان مثل للنفس الناطقة وابسالا للعقل النظری المرتقی الی ان حصل عقلا مستفادًا وهو درجتها فی العرفان ان کانت ترتقی الی الکمال وامرأة سلامان القوة البدنیة الامارة بالشهوة والغضب المتحدة بالنفس صائرة شخصا من الناس وعشقها لابسال میلها الی تسخیر العقل کما سخرت سائر القوی لیکون مؤتمرا لها فی تحصیل مآربها الفانیة واباؤه انجذاب العقل الی عالمه واختها التی املکتها القوة العملیة المسماة بالعقل العملی المطیع للعقل النظری وهو النفس المطمئنة وتلبیسها نفسها بدل اختها تسویل النفس الامارة مطالبها الخسیسة وترویجها علی انها مصالح حقیقیة والبرق اللامع من الغیم المظلم هو الخطفة الالهیة التی تسنح فی اثناء الاشتغال بالامور الفانیة وهی جذبة من جذبات الحق ازعاجه للمرأة اعراض العقل عن الهوی وفتحه البلاد لاخیه اطلاع النفس بالقوة النظریة علی الجبروت والملکوت وترقیها الی العالم الالهی وقدرتها بالقوة العملیة علی حسن تدبیرها فی مصالح بدنها وفی نظم امور المنازل والمدن ولذلک سماه باول

ذی القرنین لانہ لقب لمن تیملک الخافقین ورفض الجیش لہ انقطاع الحسیۃ والخیالیۃ
والوھمیۃ عنھا عند عروجھا الی الملأ الاعلی وفنون تلک القوی لعدم التفاتہ الیھا
وتعذیتہ بلبن الوحش افاضۃ الکمال علیہ عما فوقہ من المفارقات لھذا العالم واختلال
حال سلامان لفقدہ اضطراب النفس عند ھما لھا بتدبیرھا شغلا بما فوقھا ورجوعہ
الی اخیہ التفات العقل الی انتظام مصالحہا فی تدبیرھا البدن والطابخ ھوالقوۃ الغضبیۃ
المشتعلۃ عند طلب الانتقام والطاعم ھوالقوۃ الشھویۃ الجاذبۃ لما یحتاج الیہ البدن
وتواطؤھم علی ھلاک ابسال اشارۃ الی اضمحلال العقل فی ارذل العمر مع استعمال
النفس الامارۃ ایاھما لازدیاد الاحتیاج بسبب الضعف والعجز واھلاک سلامان
ایاھم ترک النفس استعمال القوی البدنیۃ آخر الامر وزوال ھیجان الغضب والشھوۃ
وانکسار غادیتہما واعتزال الملک وتفویضہ الی غیرہ انقطاع تدبیرہ عن البدن
وسیرورۃ البدن بحسب تصرف غیرھا وھذا التأویل مطابق لما ذکرہ الشیخ ومما
یؤید انہ قصد ھذہ القصۃ انہ ذکر فی رسالتہ فی القضاء والقدر قصۃ سلامان وذکر
فیھا حدیث لمعان البرق من الغیم المظلم الذی اظھر لابسال وجہ امرأۃ سلامان
حتی اعرض عنھا فھذا ما انضح لنا من امر ھذہ القصۃ وما اوردت القصۃ بعبارۃ
الشیخ لئلا یطول الکتاب **تنبیہ** المعرض عن متاع الدنیا وطیباتہا یخص باسم
الزاھد والمواظب علی فعل العبادات من القیام والصیام ونحوھما یخص باسم العابد
والمنصرف بفکرہ الی قدس الجبروت مستدیما لشروق نور الحق فی سرہ یخص باسم العارف
وقد یترکب ھذہ مع بعض **اقول** طالب الشیء یبتدی باعراض عما یعتقد انہ یبعد عن
المطلوب ثم یتبعہ ھض باقبال علی ما یعتقد انہ یقرب الیہ وینتہی عند وجدان المطلوب
فطالب الحق یلزمہ فی الابتداء ان یعرض عما سوی الحق لاسیما ما یشغلہ عن الطلب اعنی
المتاع الدنیا وطیباتہا ثم یقبل علی ما یعتقد انہ تقربہ من الحق وھو عند الجمھور افعال مخصوصۃ
ھی العبادات وھذان ھما الزھد والعبادۃ باعتبار والتبری والتولی باعتبار ثم اذا وجد
الحق فاول درجات عرفانہ ھی المعرفۃ فاذن احوال طلاب الحق ھی ھذہ الثلث ولذلک
ابتداء الشیخ بتعریفھا ثم ان ھذہ الاحوال قد توجد فی الاشخاص علی سبیل الانفراد
وقد توجد علی سبیل الاجتماع وذلک بحسب اختلاف الاعراض والاجتماعات الثنائیۃ

يكون ثلثة والثلاثية يكون واحداً والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه مع بعض **تنبيه** الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كانه يعمل في الدنيا لاجرة يأخذها في الآخرة هي الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق فتصير مسالمة للسر الباطن حين ما يستجلي الحق لا ينازعه فيخلص السر الى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا في سلك القدس **اقول** لما اشار الى وجود التركيب بين الاحوال الثلثة اراد ان ينبه على غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة ليما ثل الفعلان بحسبه فذكر ان الزهد والعبادة من غير العارف معاملتان فان الزاهد غير العارف يجري مجرى تاجر يشتري متاعاً بمتاع والعابد غير العارف يجري مجرى اجير يعمل عملا ليأخذ اجرته فالفعلان مختلفان لكن الغرض واحد واما العارف فزهده في الحالة التي يكون فيها متوجها الى الحق معرضا عما سواه تنزه عما يشغله عن الحق ايثارا لما قصده وفي الحالة التي يكون فيها ملتفتا من الحق الى ما سواه على غير الحق استحقارا لما دونه واما عبادته فارتياض لهممه التي هي مبادي اراداته وعزماته الشهوانية والغضبية وغيرهما ولقوى نفسه الخيالية والوهمية ليجرها جميعا عن الميل الى العالم الجسماني والاشتغال به الى العالم العقلي مشيعة اياه عند توجهه الى ذلك العالم ولتصير تلك القوى معودة لذلك التشييع فلا ينازع العقل ولا يزاحم السر حالة المشاهدة فيخلص العقل الى ذلك العالم فيكون جميع ما تحته من الفروع والقوى منخرطة معه في سلك التوجه الى ذلك الجانب

اشارة لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه الا بمشاركة آخر من بني جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما فيفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم الواحد كثيرا وكان مما يتعسر ان امكن وجب ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه وشرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على انها من ربه ووجب ان يكون للمحسن وللمسيء جزاء من عند الخبير

القدير فوجب معرفة المجازی والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة وفرضت
عليهم العبادة المذكورة للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت
الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم فی الدنيا
الاجر الجزيل فی الاخرة ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التی خصوا بها فيما هم
مولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه
ثم اقم واستقم **قوله** لما ذكر فی الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدران
من غير العارف لاكتساب الاجر والثواب فی الاخرة اراد ان يشير الى اثبات الاجر والثواب
المذكورين فاثبت النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لانه متفرع
عليهما واثبات ذلك مبنی على قواعد وتقريرها ان نقول الانسان لا يستقل وحده
بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله
من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن ان يرتبها صانع واحد الا فی مدة
لا يمكن ان يعيش تلك المدة فاقدا اياها او تعسرت امكن لكنها تتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون فی
تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم معارضة وهی ان يعمل كل واحد مثل ما يعمله
آخر ومعاوضة وهی ان يعطی كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما ياخذ منه من عمله فاذن الانسان بالطبع محتاج
فی تعيشه الى اجتماع مؤد الى صلاح حاله وهو المراد من قولهم الانسان مدنی بالطبع والتمدن فی اصطلاحهم
هو هذا الاجتماع فهذه قاعدة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون كل
ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهی ما يحتاج اليه ويغضب
على من يزاحمه فی ذلك ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور على غيره فيقع من ذلك
الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كان معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك
فاذن لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناول الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت
لها قوانين كلية وهی الشرع فاذن لا بد من شريعة والشريعة فی اللغة مورد الشاربة
وانما سمی المعنی المذكور بها لاستواء الجماعة فی الانتفاع منه وهذه قاعدة ثانية
ثم نقول الشرع لا بد له من واضع يقنن تلك القوانين ويقررها على الوجه الذی
ينبغی وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا فی وضع الشرع لوقع الهرج المحذور منه
فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون فی قبول الشريعة

واستحقاق الطاعة انما يتحقق بآيات تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه وتلك الآيات هي معجزاته وهي اما قولية واما فعلية وللخواص للقولية اطوع وللعوام للفعلية اطوع ولا يتم الفعلية مجردة عن القولية لان النبوة والاعجاز لا يحصلان من غير دعوة الى خير فاذن لا بد من شارع نبي هو ذو معجزة وهذه قاعدة ثالثة ثم ان العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في امور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب اخروي يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية فالشريعة لا ينتظم بدون ذلك انتظامها به فاذن وجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند الاله القدير على مجازاتهم الخبير بما يبدونه او يخفونه من افكارهم واقوالهم وافعالهم ووجب ان يكون معرفة المجازي والشارع واجبة على المتمثلين للشريعة في الشريعة والمعرفة العامية قلما يكون يقينية فلا تكون ثابتة لوجب ان يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل عليهما انما يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة في اوقات متتالية كالصلوات او ما يجري مجراها فاذن يجب ان يكون الشيء داعيا الى التصديق بوجود خالق قادر خبير والى ايمان بشارع مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد اخرويين والى القيام بعبادات تذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بتلك الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع وهذه قاعدة رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر في العناية الاولى لاحتياج الخلق اليه فهو موجود في جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب وهو نفع لا يتصور نفع اعم منه وقد اضيف بمتمثلي الشرع الى هذا النفع العظيم الدنياوي الاجر الجزيل الاخروي حسب ما وعدوه واضيف للعارفين منهم الى النفع العاجل والاجر الآجل الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى الحكمة وهي تبقية النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة وهو ايفاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهي الابتهاج الحقيقي المضاف اليهما تلحظ جناب مفيض هذه الخيرات جنابا يبهرك عجائبه اي تغلبك وتدهشك ثم اقم الشرع واستقم اي في التوجه الى ذلك الجناب القدسي

واعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب في قولكم لما احتاج الناس الى شارع وجب وجوده الوجوب الذاتي فهو محال وان عنيتم به انه واجب على الله تعالى كما يقوله المعتزلة فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم ان ذلك سبب للنظام الذى هو خير ما وهو الله تعالى مبدأ لكل خير فاذن وجب وجود ذلك عنه فهو ايضا باطل لان الاصلح ليس بواجب ان يوجد والا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير فان ذلك اصلح وايضا قولكم ان المعجزات دالة على كون الشارع من قبل الله غير لائق بكم لان سبب المعجزات عندكم امر نفسانى يحصل للانبياء والاضداد هم من السحرة كما سيجئ فى النمط العاشر وتميز النبي عن ضده بدعوته الى الخير دون الشر والتميز بين الشر والخير عقلى فاذن لا دلالة للمعجزات على اصحابها انبياء وايضا القول بان المعجز دال على صدق صاحبه مبنى على القول بالفاعل المختار العالم بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول بالعقاب على المعاصى لا يستقيم على اصولكم فان عقاب العاصى عندكم هو ميل نفسه واشتياقه الى الدنيا مع فواتها عنها ويلزمكم ان الانسان العاصى لمعصيته يقتضى ... والجواب على اصول لهم اما عن الاول فبان نقول استناد الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف فى اثبات ادلة تلك الافعال ولذلك يعللون الافعال بغاياتها كتعريض بعض الانسان مثلا لمصلحة المضغ التى هى غايتها فلولا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح التعليل بها واما قوله الاصلح ليس بواجب فنقول الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس الى البعض والاول واجب دون الثانى وليس كون الانسان مجبولين على الخير من ذلك القبيل كما مر واما عن الثانى فبان نقول الامور الغريبة التى منها المعجزات قولية وفعلية كما مر والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فاذن اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم وهو دال على صدقهم واما عن الثالث فبان نقول مضافا الى ما مر من القول فى العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التى هى آثار لنفوس الانبياء دالة على كمال تلك النفوس فهى مقتضية لتصديق اقوالهم واما عن الرابع فبان نقول ارتكاب المعاصى يقتضى وجود ملكة راسخة فى النفس هى المقتضية لتعذبها ونسيان الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة فلا يكون مقتضية لسقوط تلك العقاب

ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن ان يعيش الانسان الا به انما هي امور لا يكمل النظام المؤدي الى صلاح حال العموم في المعاش والمعاد الا بها والانسان يكفيه في ان يعيش نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم الضروري فان كان ذلك النوع منوطا بتغلب وما يجري مجراه والدليل على ان ذلك تعيش سكان اطراف العمارة بالسياسات الضرورية **اشارة** العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة ولا لرهبة فان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الداعي فيه والمطلوب فيكون الحق ليست الغاية بل الواسطة الى شيء غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه **اقول** لما ذكر غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة واثبت مبادي غرض غيره اعني الثواب والعقاب اشار في هذا الفصل الى غرض العارف فيما يقصده فنقول للعارف كمالان حقيقيان بالقياس اليه احدهما لنفسه خاصة وهي محبته لذلك الكمال والثانية لنفسه وبدنه جميعا وهي حركته في طلب القربة اليه والشيخ عبر عن الاول بالارادة وعن الثاني بالتعبد وذكر ان ارادة العارف وتعبده يتعلقان بالحق اولا وبالذات لذاته ولا يتعلقان بغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل تعلقهما به فقوله العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله لا يؤثر شيئا على عرفانه اي لا يؤثر شيئا غير الحق على عرفانه فان الحق مؤثر على عرفانه لان العرفان ليس مؤثرا لذاته عند العارف على ما صرح به فيما يجيء وهو قوله من اثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني وكل ما هو مؤثر وليس بمؤثر لذاته فهو مؤثر لا محالة لغيره فالعرفان مؤثر لغيره وذلك الغير هو الحق لا غير فاذن الحق مؤثر على العرفان وانما اختص العارف بانه لا يؤثر شيئا غير الحق على عرفانه لان غير العارف يؤثر نيل الثواب والاحتراز عن العقاب على العرفان فانه يريد العرفان لاجلهما اما العارف فلا يؤثر شيئا عليه الا الحق الذي هو فقط مؤثر لذاته بالقياس اليه وقوله وتعبده له فقط اشارة الى تعلق عبادة العارف ايضا بالحق فقط فان قيل هذا ينافي ما ذكره فيما مر وهو ان عبادة العارف رياضة لقواه ليجرها الى جناب الحق وهو غيره فانجر الحق

الى جناب الحق ليس هو الحق ذاته قلنا مراده ليس ان العارف لا نقصد فى تعبده غير الحق مطلقا بل هو ان العارف لا يقصد غير الحق بالذات انما يقصد الحق بالذات ويقصد ان قصد غيره بالعرض ولاجل الحق كما مر فهذا الحكم من حيث يلاحظ العارف نفسه بالقياس الى الحق الاول الذى هو مراده لذاته ثم اذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس الى الآخر وجد اسناد العبادة الى الحق الاول واجبا من الجهتين اما باعتبار ملاحظة الحق بالقياس الى العبادة فلما ذكره فى قوله ولانه مستحق للعبادة اما باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس الى الحق فلما ذكره فى قوله ولانها نسبة شريفة اليه وذكر الفاضل الشارح فى هذا الموضع ان تعبد العارفين يكون اما لذات الحق او الصفة من صفاته او لتكميل نفسهم وهى طبقات ثلث مترتبة اشار الشيخ الى الاول بقوله وتعبده له فقط والى الثانية بقوله ولانه مستحق للعبادة والى الثالثة بقوله ولانها نسبة شريفة اليه اقول فى هذا التفسير تجويز ان يكون للعارف معبود بالذات غير الحق وباقى الفصل يدل على خلافه ثم ان الشيخ اشار الى ان كون غرض العارف مخالفا لاغراض غيره بقوله لا لرغبة او رهبة اى لا لرغبة فى الثواب او رهبة من العقاب وبين فساد كون ذلك غرضا بالقياس للعارف بقوله وان كانتا اى وان كانتا الرغبة اوالرهبة المذكورتان غايتين للعباد فيكون الثواب المرغوب فيه والعقاب المرهوب عنه هو الداعى الى عبادة الحق وفيهما مطلوب عابد الحق ويكون الحق غير الغاية بل هو الواسطة الى نيل الثواب او الخلاص من العقاب الذى هو الغاية وهو المطلوب فيكون هو المعبود بالذات لا الحق فهذا شرح هذا الفصل قال الفاضل الشارح ومن الناس من احال القول بكون الله تعالى مرادا لذاته وزعم ان الارادة صفة لا تتعلق الا بالممكنات لانها تقتضى ترجيح احد طرفى المراد على الآخر وذلك لا يعقل الا فى الممكنات قال والشيخ ايضا برهن فى اول النمط السادس ان كل من يريد شيئا فلا بد وان يكون حصوله للمريد اولى من عدمه ويكون المقصود بالقصد الاول هو ذلك الحصول وبنى عليه ان كل مريد مستكمل فاذن كل من اراد الله تعالى لم يكن مراده هو الله تعالى بل استكمال ذاته فاجاب عنهما بانهما مصادرة على المطلوب لانهما مبنيان على ان الارادة لا تتعلق الا بالممكن ولا بما يستكمل به المريد وهو

ما ادعاه المعترض ونحن نقول انها تتعلق بانه لا بشيء غيره وايضا اقول في بيانه ان الارادة المتعلقة بما يفعله المريد تقتضي امكان المراد واكمال المريد لا لتعلق الارادة به بل لكونه فعلا او لكونه مستحصلا للمريد بارادته وههنا ليس المراد كذلك فان سقطا الاعتراضات

اشارة المشتغل بتوسط الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها انما معارفته مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس الى العارفين الا مثل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد اذا ازوروا عنها عائفين لها عاكفين على غيرها كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات الزور فتركها في دنياه عن كره وما تركها الا ليستأجل اضعافها وانما يعبد الله تعالى ويطيعه ليخوله في الآخرة شبعة منها فيبعث الى مطعم شهي ومشرب هني ومنكح بهي واذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره في اولاه واخراه الا الى لذات قبقبه وذبذبه والمستبصر بهداية القدس في شجون الايثار قد عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها مسترحما على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده مبذولا له بحسب وعده

اقول المخدج الناقص يقال اخدجت الناقة اذا جاءت بولدها ناقص الخلقة والولد مخدج والحنون المشتاق وحنكه السن واحنكه اي احكمته التجارب فهو محنك ومحنك وازور عنه اي عدل عنه وعاف الطعام او الشراب اي كرهه فلم يتناوله وعكف على الشيء اي اقبل على الشيء مواظبا وخوله الله الشيء اي ملكه اياه وبعثر عنه اي كشف عنه وطمح بصره الى الشيء اي ارتفع والقبقب البطن والذبذب الذكر وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبي صلعم من وقي شر لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقي واللقلق اللسان والشجون جمع شجن وهو طريق الوادي والكد الشدة في العمل وطلب الكسب والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة في تحصيل شيء آخر غيره وهو من يزهد في الدنيا ويعبد الحق رغبة في الثواب او رهبة من العقاب ووجه العذر بيان نقصه في ذاته وفي عبارات القوم وللشيخ لطائف كثيرة يتنبه للمتأمل فيها منها وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو

نقصان لا يمكن ان يزول منها تشبيه من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية بالاعمى
الذي يطلب شيئا فانه يتعلق بيده بما يليه سواء كان مما تعلق به يده مطلوبه او لم يكن
ومنها التنبيه على ان زهد غير العارف زهد عن كره يجري مجرى معاوضة في صورة
الزهاد احرص الخلق بالطبع على اللذات الحسية فان تركها اشياء لينال اجل اضعافه
اقرب الى الطبع منه الى القناعة ومنه نسبة همته الى الدناءة والضعف فان قوله مطمح
لبصره مشعر بانها دنى منزلة من ان يستحق تلك اللذات الخسيسة ومنها التعيير الدال
في تخصيص لذة البطن والفرج بالذكر وقد ذكر في آخر الفصل ان هذا الناقص يتوقع ان
ينال ما يرجوه ويطلبه بكده من اللذات الحسية حسب وعده الانبياء عم وقد اشار
الى كيفية ذلك في النمط الثامن حين ذكر امكان تعلق نفوس البله باجسام هي
موضوعات لتخيلاتهم وعبر عن هذه السعادة بالسعادة التي تليق بهم اشارة

اول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة وهو ما يعتري المستبصر باليقين
البرهاني او الساكن النفس الى العقد الايماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى

فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد اقول
اعتراه اي غشيه واعتلاق العروة الوثقى اي الاعتصام بها لما اراد الشيخ بعد
ذكر مطلوب العارفين وغيرهم ان يذكر احوالهم المترتبة في سلوكهم طريق الحق
من بدو حركتهم الى نهايتها التي هي الوصول الى الله تعالى ويشرح ما ينتج لهم في
منازلهم فذكرها في احد عشر فصلا متوالية اولها هذا الفصل وهو مشتمل على
ذكر مبادي حركاتهم فذكر ان الارادة هي اول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم
وهي المبدأ القريب من الحركة ومبدأ تحصيل الكمال الذاتي للحاصل بالمبدأ الاول
الفائضة آثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعداداتهم والتصديق بوجوده
تصديقا جازما مع سكون نفس سواء كان يقينيا مستفادا من قياس برهاني
او كان ايمانا مستفادا من قبول قول الائمة الهادين الى الله تعالى فان كل واحد
منهما اعتقاد يقتضي تحريك صاحبه في طلب ذلك الفيض ولما كانت الارادة مترتبة
على هذا التصديق عرفها بانه حالة يعتري بعد الاستبصار او العقد المذكور ثم صرح
بانها رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تزول ولا تتغير فهي مبدأ حركة السر

الى عالم القدس وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم واعلم ان الشيخ ذكر في النمط
الثالث ان للحركة الارادية الحيوانية اربع مبادي مترتبة الادراك ثم الشوق المسمى
بالشهوة او الغضب ثم العزم المسمى بالارادة الجازمة ثم القوى المؤثرة المنبثة في الاعضاء
والحركة المذكورة ههنا المسمى بالارادة الجازمة ارادية لكنها ليست بحيوانية فلها
من المبادي المذكورة الاولى وهي ما عبر عنه بالاستبصار والعقد المقارن لسكون
النفس والثانية والثالثة وهما ما عبر عنهما بالارادة وانما اتحدتا ههنا لانهما لا يتباينان
الا عند اختلاف الدواعي والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون
النفس الذي اشترط ههنا وسقطت الرابعة لان هذه الحركة ليست بجسمانية والفاضل
الشارح اورد في تفسير هذا الفصل اصناف طلاب الحق والرياضات اللائقة بكل صنف
وذلك غير مناسب لما فيه **اشارة** ثم انه يحتاج الى الرياضة والرياضة متوجهة
الى ثلثة اغراض الاول تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار والثاني تطويع النفس
الامارة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسي
منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلي والثالث تلطيف السر للتنبيه والاول
تعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة بالفكرة
ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من
الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت
رشيد واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي
تامر به شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة **اقول** مستن الايثار طريقه
والمشفوعة المقرونة وكلام رخيم اي رقيق يقال رخم ثوبه اي لينه والشمائل بالكسر الخلق وجمعه الشمائل والمقصود
من هذا الفصل ذكر احتياج المريد الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة واما ذكر قبل الخوض في تفسير
مهية الرياضة فاقول رياضة البهائم منعها عن اقدامها على حركات لا يرتضيه الرائض و
اجبارها على ما يرتضيه لتمرن على طاعته والقوة الحيوانية التي هي مبدأ الادراكات والافاعيل
الحيوانية في الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة
غير مرتاضة تدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة اللذان تاثيرهما المتخيلة والمتوهمة
بسبب ما يذكرانه تارة وبسبب ما يتادى اليهما من الحواس الظاهرة تارة الى

ما يلائمهما فيحرك حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعي ويستخدم القوة
العاقلة في تحصيل مراداتها فيكون هي امارة تصدر عنها افعال مختلفة
المبادي والعقلية مؤتمرة عن كره مضطربة اما اذا راضتها [illegible] العاقلة بمنعها
عن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة بالشهوة والغضب
واجبارها على ما يقتضيه العقل العملي ان يصير متمرنة على طاعته متأدبة في خدمته
تأتمر بامرها وتنتهي بنهيها كانت العقلية مطمئنة ثم لا يصدر عنها افعال مختلفة
بحسب المبادي وباقي القوى باسرها مؤتمرة مسالمة لها وبين الحالتين حالات
مختلفة بحسب استيلاء احديهما على الاخر تتبع الحيوانية فيها هواها تارة عاصية
للعاقلة ثم تندم وتلوم نفسها فيكون لوامة وانما سميت هذه القوى انفوس
الامارة واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات في التنزيل
الالهي فاذن الرياضة النفس نهيها عن هواها وامرها بطاعة مولاها ولما كانت
الاغراض العقلية مختلفة كانت الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية
ومنها الرياضات السمعية المسماة بالعبادات الشرعية وادق اصنافها رياضات
العارفين لانهم يريدون وجه الله تعالى لا غير وكل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم
منع النفس عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه ليصير
الاقبال عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر ان كل رياضة داخلة بالحقيقة
في هذه الرياضة ولا ينعكس لانها يختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم
يبتدى من اجل اصنافها وينتهي عند ادقها فهذا ما اقوله في الرياضة وارجع
الى المقصود الاقصى من الرياضة شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك
موقوف على حصول امر وجودي وهو الاستعداد وحصول ذلك الامر مشروط
بزوال الموانع والموانع اما خارجية واما داخلية فاذن الرياضة بهذا الاعتبار
موجهة نحو ثلثة اغراض احدها تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار وهو ازالة
الموانع الخارجية والثاني تطويع النفس الامارة للمطمئنة لينجذب التخيل وا
التوهم من الجانب السفلي الى الجانب القدسي ويتبعهما سائر القوى ضرورة وهو
ازالة الموانع الداخلية اعني الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر

للتنبه وهو يحصل الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة السر مع الشئ اللطيف لا يمكن الا بتلطيفه السر عبارة عن تهيئ، لان تتمثل فيه الصور العقلية بسرعة ولان ينفعل عن الامور الالهية المهيجة للشوق والوجد بسهولة ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة ذكر ما يعين على الوصول الى كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر مما يعين عليه شيئا واحدا وهو الزهد الحقيقي المنسوب الى العارفين الذى هو التنزه عما يشغل السر عن الحق كما مر وذلك ظاهر واما الثانى فقد ذكر مما يعين عليه ثلثة اشياء الاول العبادة المشفوعة بالفكر يعني المنسوبة الى العارفين وفائدة اقترانها بالفكر ان العبادة يجعل البدن بجلبته متابعة للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة الى جناب الحق بالفكر صار الانسان بجلبته مقبلا الى الحق والا فصارت العبادة سببا للشقاوة كما قال عز وجل فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ووجه اعانة هذه العبادة على الغرض الثانى هو انها ايضا رياضة ما لهمم العابد والعارف وقوى نفسه يجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق كما مر والثانى الالحان وهي تعين بالذات وبالعرض ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة يقبل عليها لاعجابها بالتاليفات المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة فى الصوت الذي هو مادة الصوت الذي هو مادة النطق فيذهل عن استعمال القوى الحيوانية واغراضها الخاصة بها فيشيعها تلك القوى وح تكون الالحان مستخدمة لها ووجه اعانتها بالعرض انها يوقع الكلام المقارن بها موقع القبول من الاوهام لاشتمالها على المحاكاة التى تميل النفس بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال صارت النفس منتبهة لما ينبغي ان يفعل فغلبت على القوى الشاغلة اياها وطوعتها والثالث نفس الكلام الواعظ يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقناع وسكون النفس فانه ينبه النفس ويجعلها غالبة على سائر القوى لاسيما اذا اقترنت بامور اربعة احدها يعود الى القائل وهو كونه زكيا فان ذلك كنتها دة يوثق كذب تبدذه ووعظ من لا يتعظ لا ينجع فان فعله يكذب قوله والثلثة الباقية يعود الى القول منها واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبادة بليغة اى يكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال ما يقصد القائل غير زيادة عليه ولا نقصان منه كانه قالب افرغ

فيه المعنى وواحد يعود الى هيئة اللفظ وهو ان يكون بنغمة رخيمة فان ملين الصوت
يفيد النفس هيئة تعدها نحو المسامحة فى القبول وشدته بقيدها هيئة تعدها
نحو الامتناع عن القبول وكذلك للنغمات تأثيرات مختلفة فى النفس تناسب كل
صنف منها صنفا من الهيئات النفسانية والاطباء والخطباء يستعملونها فى المعالجات
الامراض النفسانية وفى ايقاع الاقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد
يعود الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشيد اى يكون مؤديا الى تصديق نافع
للمريد للسلوك بسرعة واعلم ان نفس الكلام الواعظة يسمى فى صناعة الخطابة بالعمود
والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناع بالاستدراجات واما الثالث فقد
ذكر مما يعين عليه شيئين الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا فى الكمية
والكيفية وفى اوقات لا يكون الامور البدنية كالامتلاء والاستفراغ المفرطين وغيرهما
شاغلة للنفس عن الادراكات العقلية فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر يفيد النفس
هيئة تعدها لادراك المطالب بسهولة والثانى العشق العفيف واعلم ان العشق
الانسانى ينقسم الى حقيقى مر ذكره والى مجازى والثانى ينقسم الى نفسانى والى حيوانى والنفسانى
هو الذى يكون مبدأه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق فى الجوهر ويكون اكثر
اعجابه بشمائل المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيوانى هو الذى يكون مبدأه
شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بصورة المعشوق وخلقته
ولونه وتخاطيط اعضائه لانها امور بدنية والشيخ اشار بقوله بالعشق العفيف الى الاول
من المجازيين لان الثانى مما يقتضيه استيلاء النفس الامارة وهو معين لها على استخدامها
القوة العاقلة ويكون فى الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه والاول بخلاف ذلك وهو
يجعل النفس لينة شفيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل الدنياوية معرضة عما سوى
معشوقه جاعلة جميع الهموم هما واحدا ولذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقى
اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن اشياء كثيرة واليه اشار من قال
من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا **اشارة** ثم انه اذا بلغت به الارادة
والرياضة حدا ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كانها
بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهى المسماة عندهم اوقاتا وكل وقت يكتنفه

وجدان وجد الیه و وجد علیه ثم انه یکثر علیه هذه الغواشی اذا امعن فی الارتیاض
اقول عن الشئ اعترض وخلس واختلس استلب ومض البرق ومیضا وادمض ای
لمع لمعانا خفیفا غیر معترض فی نواحی الغیم والشیخ اشار فی هذا الفصل الی اول درجات
الوجدان والاتصال وهو انما یحصل بعد حصول شئ من الاستعداد المکتسب بالارادة و
الریاضة وتتزائد بتزائد الاستعداد و قد لاحظوا فی تسمیة بالوقت قول النبی
صلعم لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب ولا نبی مرسل والوجدان اللذان
یکشفان الوقت لا یتساویان لان الاول حزن علی ستبطاء الوجدان والاخر اسف
علی فواته **اشارة** ثم انه لیتوغل فی ذلک حتی یغشاه فی غیر الارتیاض فکلما لمح شیئا
عاج منه الی جانب القدس یتذکر من امره امرا فغشیه غاش فیکاد یری الحق فی کل
شئ **اقول** اوغل ای سار سریعا وامعن فیه وتوغل فی الارض ای سار فیها فابعد
منه ویوجد فی بعض النسخ بالوجهین ای لیوغل ولیتوغل ولمحه ای ابصره بنظر
خفیة وعاج عنه ای رجع وانثنی عنه وعاج به ای اقام به والمعنی ان الاتصال بجانب
القدس اذا صار ملکة فهو مدخل قد یحصل فی غیر حالة الارتیاض الذی لا ن معد
لحصوله من قبل **اشارة** ولعله الی هذا الحد یستعلی علیه غواشیه ویزول هو
عن سکینة فیتنبه جلیسه لاستیفازه عن قراره فاذا طالت علیه الریاضة
لم یستفزه غاشیة وهدی للتلبیس فیه **اقول** علا واستعلی بمعنی والسکینة
الوقار واستقر فی قعدته ای قعد قعودا منتصبا غیر مطمئن واستفزه الخوف
وما یشبه ای استخفه والتلبیس کالتدلیس وهو کتمان العیب والسبب فیما ذکره الشیخ
ان الامر العظیم اذا فاجأ الانسان بغتة قد یستفزه لکون النفس غافلة عن هجوم
غیر متاهبة له فینهزم عنه دفعة فاذا توالی واستمر به الف الانسان زال عنه
الاستفزاز لان النفس قد تتاهب لتیقنه اذ هی متوقعة لعوده والعارف یمکن
من نفسه الاستفزاز المذکور لاستنکافه عن التزائی بالکمال فلذلک یؤثر کتمان ما یرد
علیه ویستعمل التلبیس فیه **اشارة** ثم انه لتبلغ به الریاضة مبلغا ینقلب
له وقته سکینة فیصیر المخطوف مألوفا والومیض شهابا بینا ویحصل له معارفة
مستقرة کانها صحبة مستمرة ویستمتع فیها ببهجة فاذا انقلب عنها انقلب حیران

اسفا اقول وفی بعض النسخ بدل قوله تنقلب له وقتہ سکینۃ ینقلب له وقد سکینۃ
یقال وقد فلان علی الامیر اذا ورد رسولا الیه فهو وافد الجمع وفد والروایۃ الاولی اظهر
والخطف الاستیلاب والشهاب شعلۃ نار ساطعۃ وشهابا بینا ای واضحا وفی
بعض النسخ ثبتا ای ثابتا ویحصل له معارفه مستقرة ای مع الحق الاول اسفا ای
متلهفا والمعنی ظاهر اشارة ولعله الی هذا الحد یظهر علیه ما به فاذا تغلغل
فی هذه المعارفۃ قل ظهوره علیه فکان هو وهو غائب حاضرا وهو ظاعن مقیما
اقول تغلغل الماء فی الشجر ای تخللها وظعن ای سار والمعنی انه قبل هذا المقام
کان بحیث یقل ظهوره ذلک علیه اثر الابتهاج عند الذهاب الاسف حالۃ الانقلاب
فصار فی هذا المقام بحیث یقل ظهور ذلک علیه فیراه جلیسه حالۃ الاتصال
بجناب الجلال حاضرا عنده مقیما معه وهو بالحقیقۃ غائب عنه ظاعن الی
غیره اشارة ولعله الی هذا الحد انما یتیسر له هذه المعارفۃ احیانا ثم یتدرج
الی ان یکون له متی شاء اقول فی بعض النسخ انما یتسنی له ای ینفتح ویتسهل
علیه یقال سناه ای فتحه وسهله اشارة ثم انه لیتقدم هذه الرتبۃ فلا یتوقف
امره علی مشیته بل کلما لاحظ شیئا لاحظ غیره وان لم یکن ملاحظته للاعتبار
فیتسنی له تعریج عن عالم الزور الی عالم الحق مستقر به ویحتف حوله الغافلون
اقول یقال عرج عروجا ای ارتقی وعرج علیه تعریجا ای اقام وعرج الیه وانعرج ای
مال وانعطف فالتعریج اما مبالغۃ فی الارتقاء واما بمعنی المیل والانعطاف وحف
واحتف حوله ای اطال به واستدار حوله والمعنی ظاهر اشارة فاذا عبر
الریاضۃ الی النیل صار سره مرآة مجلوة محاذی بها شطر الحق ودرت علیه اللذات
العلی وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق وکان له نظر الی الحق ونظر الی نفسه وکان
بعد مترددا اقول یقال در اللبن وغیره انصب وفاض ومعناه ان العارف اذا
تمت ریاضته واستغنی عنها لوصوله الی مطلوبه الذی هو اتصاله بالحق دائما
وانما صار سره الخالی عما سوی الحق کمرآة مجلوة بالریاضۃ محاذی بها شطر
الحق بالارادة فیتمثل فیه اثر الحق وفاضت علیه اللذات الحقیقیۃ وابتهج بنفسه
لما بها من اثر الحق فکان له نظران نظر الی الحق المبتهج به ونظر الی ذاته المبتهجۃ

بالحق وكان بعد في مقام التردد بين الجانبين **اشارة** ثم انه ليغيب عن نفسه

فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي تزينها وهنالك يحق الوصول **اقول** هذه آخر درجات السلوك الى الحق وهي درجة الوصول التام ويليها درجات السلوك فيه وهي ينتهي عند المحو والفناء في التوحيد على ما سيأتي وفي هذا المقام يزول التردد المذكور في الفصل السابق ويتم الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة عن النفس لا ينافي ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وبيانه ان اللاحظ من حيث هو لاحظ انما يلحظ كونه لاحظا فقط يلحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دون الملاحظة التي كانت قبلها لانه كان هناك لاحظا للنفس من حيث هي منتقشة بالحق متزينة بزينة حصلت لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان بسبب الحق اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس فاذن هو تارة متوجهة الى النفس وتارة متوجهة الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد واما هنا فهو متوجه بالكلية الى الحق وانما يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوجهة اليه الذي لا ينفك عن ملاحظة المتوجهة فقط فهي ملاحظة النفس بالمجاز او بالعرض ولذلك حكم هنا بالوصول الحقيقي فهذا شرح ما في الكتاب وبقي علينا ان نذكر الوجه في عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها فاقول ان كل حركة فلها مبدأ ووسط ومنتهى واذا كانت المفارقة من المبدأ والمرور على الوسط والوصول الى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها ايضا ابتداء ووسط وانتهاء ووسط والجميع تسعة فالشيخ اورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلاثة الاولى التي ذكر فيها اول الاتصال المسمى بالوقت وتمكنه بحيث يحصل في غير حال الارتياض واستقراره بحيث يزول معه الاستقرار مشتملة على مراتب بدأ بالسلوك والثلاثة التي بعدها التي ذكر فيها ازديادا الاتصال الذي عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة وتمكن ذلك حتى يلتبس اثر الحصول باثر اللاحصول واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب وسطه والثلاثة الاخيرة التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المشية واستقراره مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب

الی العین دون السامعین للاثر **اقول** العرفان حال للعارف بالقیاس الی المعروف فهی لا محالة غیر المعروف فمن کان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو لیس من الموحدین لانه یرید مع الحق شیئا آخر غیره هذه حال المبتهج بزینة ذاته وان کان بالحق واما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غائب لا محالة عن العرفان الذی هو حاله لذاته فهو قد وجد العرفان کانه لا یجده بل یجد المعروف فقط وهو الخائض لجة الوصول ای معظمه وهناك درجات هی درجات التحلیة بالامور الوجودیة التی هی النعوت الالهیة وهی لیست باقل من درجات ما قبله اعنی الدرجات التزکیة من الامور الخلقیة التی تعود الی الاوصاف العدمیة وذلك لان الالهیات محیط غیر متناهیة والخلقیات محاط بها متناهیة والی هذا اشیر فی قوله عز وجل لو کان البحر مدادا لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی الایة فالارتقاء فی تلك الدرجات سلوك الی الله تعالی وفی هذه سلوك فی الله تعالی وینتهی السلوکات بالفناء فی التوحید واعلم ان العبارة عن هذه الدرجات غیر ممکنة لان العبارات موضوعة للمعانی التی یتصورها اهل اللغات ثم یحفظونها ثم یتذکرونها ثم یتفاهمونها تعلیما وتعلما اما التی لا یصل الیها الا غائب عن ذاته فضلا عن قوی بدنه فلیس یمکن ان یوضع لها الفاظ فضلا عن ان یعبر عنها بعبارة وکما ان المعقولات لا یدرك بالاوهام والموهومات لا یدرك بالتخیلات والمتخیلات لا تدرك بالحواس کذلك ما من شانه ان یعاین بعین الیقین فلا یمکن ان یدرك بعلم الیقین فالواجب علی من یرید ذلك ان یجتهد فی الوصول الیه بالعیان دون ان یطلبه بالبرهان فهذا بیان ما ذکره الشیخ واستثنی الخیال فی قوله ولا یکشف عنه المقال غیر الخیال لما سنبین فی النمط العاشر وهو ان العارفین اذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة العالم القدسی فقد تبرآئی فی خیالاتهم مونقا کی محاکاة بعید

جدا **تنبیه** العارف هش بش بسام یبجل الصغیر من تواضعه مثل ما یبجل الکبیر ویبسط من الخامل مثل ما یبسط من النبیه وکیف لا یهش وهو فرحان بالحق وبکل شیء فانه یری فیه الحق وکیف لا یستوی والجمیع عنده سواسیة اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل **اقول** لما فرغ عن ذکر درجات العارفین شرع فی بیان

اخلاقهم واحوالهم تق رجل هش بش ای طليق الوجه طيب و بسام ای كثير التبسم والنبيه المشهور ويقابله الخامل وسواسية علی وزن ثمانية ای اشباه وهی قريبة الاشتقاق من لفظ سواء دورية فواعلة اوما يشبهها وليس علی قياس ومعنی الفصل ظاهر و هذان الوصفان اعنی الهشاشة العامة وتسوية الخلق فی النظر اثران لخلق واحد يسمی بالرضاء وهو خلق لا يبقی لصاحبه انكار علی شیء ولا خوف من هجوم شیء ولا حزن من فوات شیء واليه اشار عز وجل من قائل ورضوان من الله اكبر ومنه يتبين تأويل قولهم خازن الجنة ملك اسمه رضوان **تنبيه** العارف له احوال لا يحتمل فيها الهمس من الحفيف فضلا عن سائر الشواغل الخالجة وهی فی اوقات انزعاجه يشير الی الحق اذا تاح حجاب من نفسه او من حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل بالحق عن كل شیء واما سعة للجانبين لسعة القوة وكذلك عند الانصراف فی لباس الكرامة فهو هش خلق الله ببهجته **اقول** الهمس الصوت الخفی وحفيف الفرس دوية فی جريه وكذلك حفيف جناح الطائر وخلجه جذبه وانتزعه وخلجه ايضا اشغله وازعجه فانزعج ای قلعه عن مكانه فانقلع وتاح له ای قدر و فی رواية باح ای ظهر تق باح بسره ای اظهره والمعنی ان للعارف احوالا لا يحتمل فيها الاحساس بشاغل يرد عليه من خارج ولو كان ذلك الشیء اضعف ما يحس به فضلا عما فوقه وتلك الاحوال يكون فی اوقات توجه سره الی الحق اذا ظهر فی تلك الاوقات حجاب قبل الوصول الی الحق اذ قدر له حجاب اما من جهة نفسه كما يرد عليها ما يزيل استعداده او من جهة حركة سره كما ان يتمائل فی فكره فيعرض له الالتفات الی شیء غير الحق وبالجملة لا يتم بسبب احد المانعين وصوله بالحق بل يبقی منتظرا متحيرا فيغلب عليه بسبب ذلك السامة من كل وارد غير الحق والملالة عن كل شاغل عنه فلا يحتمل شيئا مما وصفناه اما عند الوصول والانصراف فلا يكون كذلك لانه عند الوصول لا يخلو من احد الامرين احدهما ان يكون القوة بحيث لا يقدر مع الاشتغال بالحق علی الالتفات الی غيره اما لقصورها واما لشدة الاشتغال وح يكون مشغولا بالحق فقط غافلا عن كل ما يرد عليه فلا يحس بالشواغل الخارجية والثانی ان يكون القوة بحيث تفی

الامرين معا فلا ميل بالامور الخارجية لانها لا يكون شاغلة اياه عن الحق واما عند
الانصراف فلانه يكون حينئذ هش الخلق ببهجته فيتلقى ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة

تنبيه العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة
المنكر كما يعتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله في القدر واذا امر بالمعروف امر برفق
ناصح لا بعنف معير واذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير اهله **اقول**
لا يعنيه اي لا يهمه وفي الحديث من طلب ما لا يعنيه فاته ما يعنيه والتجسس
التفحص وتحسست من الشيء اي تخبرت خبره واستهواه الشيطان وغيره اي
استهامه وغيره اي نسبه الى العار وجسم اي عظم وغار الرجل على اهله يغار غيرة
ومعناه ان العارف لا يهتم بتجسس احوال الناس وذلك لكونه مقبلا على شانه فارغا
عن غيره غير متتبع لعورة احد ولا يتجسس لا فارغ او خائف او غائب ولا يستهويه
الغضب عند مشاهدة منكر بل تعتريه الرحمة وذلك لوقوفه على سر القدر واذا
امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير امر الوالد لولده وذلك لشفقته على
جميع خلق الله واذا عظم المعروف فربما سيره غيره عليه من غير اهله والفاضل الشارح
قال في تفسيره واذا عظم المعروف لغير اهله فربما اعتراه الغيرة منه لا الحسد وهو
غير مطابق للمتن

تنبيه العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت
وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه اكبر
من ان يجرحها زلة بشر ونساء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق **اقول**
الكرم يكون اما ببذل نفع لا يجب بذله او بكف ضرر لا يجب كفه والاول يكون
اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال وما يجري مجراه وهو الجود وهما وجوديان و
الثاني اما يكون اما مع القدرة على الاضرار وهو الصفح والعفو واما لا مع القدرة
وهو نسيان الاحقاد وهما عدميان والعارف موصوف بالجميع كما ذكره الشيخ
وذكر علله

تنبيه العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من
الخواطر على حسب ما يختلف عندهم من دواعي العبر فربما استوى عند العارف
القشف والترف بل ربما اثر القشف وكذلك ربما يستوي عنده التفل والعطر
بل ربما اثر التفل وذلك عندما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق

وربما اصغی الی الزینة واحب من کل جنس عقیلہ وکرہ الخداج والسقط وذلک عند مایعتبر عادتہ من صحبة الاحوال الظاهرة فهو یرتاد البهاء فی کل شئ لانہ مزیة خطوة من العنایة الاولی واقرب الی ان یکون من قبیل ما عکف علیہ بهواء وقد یختلف هذا فی عارفین وقد یختلف فی عارف بحسب وقتین **اقول** یقَ قشف الرجل اذا لوحتہ الشمس والفقر فتغیر واصابہ قشف والمتقشف الذی یتبلغ بالقوت وبالمرقع واترفتہ النعمة ای اطغتہ وهو تفعل بین التفعل ای غیر متطیب واصغی الیہ ای مال وعقیلة کل شئ اکرمہ وعقیلة البحر درہ والخداج النقصان والسقط ردی المتاع وارتاد ای طلب مع اختلاف فی مجئ وذهاب الیها والبهاء الحسن والمزیة الفضیلة وخطیت المرأة عند الزوج خطوة بالضم والکسر ای قربا ومنزلة وعکف علیہ ای اقبل علیہ مواظبا والمعنی ظاهر وفی قولہ لانہ مزیة خطوة من العنایة الاولی واقرب الی ان یکون من قبیل ما عکف علیہ بهواہ وجهان من السبب بمیل العارف الیهما احدهما فضل العنایة والثانی مناسبة للامر القدسی **تنبیه** والعارف ربما ذهل فیما یصار بہ فغفل عن کل شئ فهو فی حکم من لا یکلف وکیف والتکلیف لمن یعقل التکلیف حال مایعقلہ ولمن اجترح بخطیئة ان لم یعقل التکلیف **اقول** اجترح ای اکتسب والمراد ان العارف ربما ذهل فی حال اتصالہ بعالم القدس من هذا العالم فغفل عن کل ما فی هذا العالم وصدر عنہ اخلال بالتکالیف الشرعیة فهو لا یصیر بذلک متاثما لانہ فی حکم من لا یکلف لان التکلیف لا یتعلق الا بمن یعقل التکلیف فی وقت یعقلہ ذلک او بمن یتأثم بترک التکلیف ان لم یعقل التکلیف کالنائمین والغافلین والصبیان الذین هم فی حکم المکلفین **اشارة** جل جناب الحق عن ان یکون شریعة لکل وارد او یطلع علیہ الا واحد بعد واحد ولذلک فان ما یشتمل علیہ هذا الفن ضحکة للمغفل وعبرة للمحصل فمن سمعہ فاشمأز عنہ فلیتہم نفسہ لعلها لا تناسبہ وکل میسر لما خلق لہ **اقول** الشریعة مورد الشاربة واشمأز عنہ ای تقبض تقبض المدعو والمراد ذکر قلة عدد الواصلین الی الحق والاشارة الی ان سبب انکار الجمهور الفن المذکور فی هذا النمط هو جهلهم بها فان الناس اعداء ما جهلوا والی هذا النوع من الکمال

ليس مما يحصل بالاكتساب المحض بل انما يحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب له بحسب الفطرة

النمط العاشر في اسرار الآيات

يريد ان يبين في هذا النمط الوجه في صدور الآيات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير والتمكن من الافعال الشاقة والاخبار عن الغيب وغير ذلك عن الاولياء بل الوجه في ظهور الغرائب مطلقا في هذا العالم على سبيل الاجمال **اشارة** اذا بلغك ان عارفا امسك عن القوت المرزوء له مدة غير معتاد فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة **اقول** يقال ما رزئت ماله اى ما نقصت وارتزأ الشئ انتقص ومنه الرزية وانما وصف قوة العارف بكونه منقوصا لارتياضه على قلة المؤنة ولقلة رغبته في المشتهيات الحسية والاسجاح حسن العفو ومنه قولهم ملكت فاسجح ويقال اذا سئلت فاسجح اى سهل الفاظك وارفق **تنبيه** تذكر ان القوى الطبيعية التى فينا اذا اشتغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الردية انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله فى غير حالته بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحياة **اقول** الامساك عن القوة قد يعرض بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض الحادة واما نفسانية كالخوف واعتبار ذلك يدل على ان الامساك عن القوة مع العوارض الغريبة ليست بممتنع بل هو موجود ولذلك نبه الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين فى فصلين لازالة للاستبعاد واشار الى وجود سببه فى المعتنعم المطلوب فى فصل ثالث بعدهما فان قيل بين الامساك عن القوة التى يكون بسبب الامراض الحادة وبين غيره فرق وهو ان القوى الطبيعية هنا واحدة لما تغتذى بها اعنى المواد الردية وفى سائر المواضع غير واحدة لذلك فاذن امكان هذا الامساك لا يدل على امكان الامساك فى سائر الصور قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة ليس الا بيان انتقاض الحكم بامتناع الامساك عن القوة فى مدة طويلة على الاطلاق وهو حاصل واختلاف اسباب وجود الامساك ليس بقادح فيه **تنبيه** اليس قد بان لك ان الهيئات السابقة الى النفس قد تهبط منها هيئات الى قوى بدنية كما قد تصعد من الهيئات السابقة

الى القوى البدنية هيئآت تنال ذات النفس وكيف لا وانت تعلم ما يعترى مستشعر
الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت متواتية **اقول**
نبه في هذا الفصل على الامساك عن القوة الكائن عن العوارض النفسانية واسند
بقوله اليس قد بان لك الى ما ذكره في النمط الثالث وهو ان كل واحد من النفس و
البدن قد ينفعل عن هيئات تعرض لصاحبه اولا **اشارة** اذا راضت النفس المطمئنة
قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها التي تنزعج اليها احتيج اليها او لم يحتج
واذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب فاشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقفت
الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس النباتية فلم يقع من التحلل الا دون
ما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض الحار لا يعرى عن التحلل للحرارة وان لم يكن
لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي اصناف المرض مضادة مسقطة للقوة ولا وجود
له في حال الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة
وزيادة امرين فقدان تحليل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة
وله معنى ثالث وهو السكون البدني من حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف
اولى بانحفاظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك بمعاند لمذهب الطبيعة **اقول**
السبب في كون العرفان مقتضيا للامساك عن القوة هو توجه النفس بالكلية
الى العالم القدسي المستلزم لتشييع القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها افاعيلها
التي منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها وانما قايس بين الامساك العرفاني
والامساك المرضي ولم يقايس بينه وبين الامساك الخوفي لان الخوف والعرفان نفسانيات
فالاعتراف بكون احدهما مقتضيا للاعتراف بتجويز كون الافعال النفسانية سببا له
اما المرضي فمخالف لهما للسبب الذي ذكرناه وهو وجدان المادة التي تتصرف الغاذية
فيها والشيخ بين ان العرفان في اقتضائه الامساك اولى من المرض لان المرض في بعض الصور
يختص بامرين يقتضيان الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع الى مادة البدن وهو
تحلل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج فان الحاجة الى
الغذاء انما يكون لسد بدل تلك الرطوبات وكلما كان التحليل اكثر كانت الحاجة
اشد والثاني راجع الى الصورة وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول المرض المضاد

بالبدن وانما يحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التى لا توجد لا مع تعادل
الاركان وتغذى للحرارة الغريزية بها وكلما كانت القوى افتر كانت الحاجة الى حفظها
اشد والعرفان يختص بامر يقتضى ايضا عدم الاحتياج الى الغذاء وهو اسكون البدن
الذى يقتضى ترك القوى البدنية افاعيلها عند مشايعتها للنفس فاذن العرفان
باقتضاء الامساك اولى من المرض وقد ظهر عند ذلك جواز اختصاص العارف
بالامساك عن الغذاء مدة لا يعيش غيره غذاء تلك المدة **اشارة** اذا بلغك
ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة يخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك
الاستنكار فلقد تجد الى سببه سبيلا فى اعتبارك مذاهب الطبيعة **اقول** هذه
خاصية اخرى للعارف قد ادعى امكانها فى هذا الفصل ويجئ بيانه فى فصل بعده
تنبيه قد يكون للانسان وهو على اعتدال من احواله حد من المنة محصور المنتهى
فيما يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه هيئة ما فينحط قوتها عن ذلك المنتهى
حتى تعجز عن عشر ما كان مسترسلا فيه كما يعرض له عند خوف او حزن او يعرض لنفسه
هيئة ما فيتضاعف منتهى منته حتى يستقل به بكنه قوته كما يعرض له فى الغضب
او المنافسة وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب
فلا عجب له لو عنت للعارف هزة كما يعن عند الفرح فاولت القوى التى يعرض لها سلاطة
او عنت له عزة كما يغشى عند المنافسة فاشتغلت قواه حمية وكان ذلك اعظم واجسم
مما يكون عند طرب او غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى واصل
الرحمة **اقول** المنة القوة والاسترسال الانبعاث والانتشاء السكر وعن اعترض
والهزة النشاط والارتياح واولت له اى اعطت يقال اولية معروفا والسلاطة القهر
واعلم ان مبدأ القوى البدنية هو الروح الحيوانى فالعوارض المقتضية لانقباض
الروح وحركته الى داخل كالخوف والحزن تقتضى انحطاط القوة والمقتضية
لحركته الى خارج كالغضب والمنافسة او لانبساطه انبساطا غير مفرط كالفرح
المطرب والانتشاء المعتدل تقتضى ازديادها وانما قيد الانتشاء بالاعتدال
لان السكر المفرط يوهن القوة لاضراره بالدماغ والارواح الدماغية ثم لما كان
فرح العارف ببهجة الحق اعظم من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التى يعرض له وتحركه

اعتزاز بالحق اوحمية الالهية اشد مما يكون لغيرہ كانت اقتدارہ على حركة لا يقدر غيرہ
عليها امرا ممكنا ومن ذلك يتعين معنى الكلام المنسوب الى على عليه السلام والله ماقلعت
باب خيبر بقوة جسدانية ولكن قلعتها بقوة ربانية **اشارة** واذا بلغك ان
عارفا احدث عن غيب فاصاب متقدما ببشير اونذير فصدق ولا يتعسرن
عليك الايمان به فان لذلك فى مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة **اقول** هذه
خاصية اخرى اشرف من المذكورتين ادعاها فى هذا الفصل وبين سببها فى
ستة عشر فصلا بعدہ **اشارة** التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية
ان ينال من الغيب نيلا ما فى حالة المنام فلا مانع من ان يقع مثل ذلك النيل فى
حال اليقظة الا ما كان الى زواله سبيل ولارتفاعه امكان اما التجربة فالتسامع والتعارف
يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك فى نفسه تجارب الهمته التصديق
اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والتذكر واما القياس فستبصر
فيه من تنبيهات **اقول** يريد بيان المطلوب على وجه مقنع فذكر ان الانسان
قد يطلع على الغيب حال النوم فاطلاعه عليه فى غير تلك الحالة ايضا ليس ببعيد اذ لا مانع
مانع اللهم الا مانع يمكن ان تزول ويرتفع كالاشتغال بالمحسوسات اما اطلاعه
على الغيب فى النوم فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة تثبت بامرين احدهما
باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع والثانى باعتبار حصوله للناظر
نفسه وهو التعارف وانما جعل المانع من الاطلاع النومى فساد المزاج وقصور التخيل
والتذكر لتعلق مايراہ النائم فى نفسه بالمتخيلة وفى حفظه وذكرہ بالمتذكرة وفى كونه
مطابقا للصور المتمثلة فى المبادى المفارقة الى زوال الموانع المزاجية واما القياس فعلى
ما يجئ بيانه **تنبيه** قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة فى العالم العقلى
نقشا على وجه كلى ثم قد نبهت لان الاجرام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات
جزئية وارادات جزئية تصدر عن رأى جزئى ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية
لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها فى العالم العنصرى ثم ان كان مايلوح ضرب
من النظر مستورا الا على الراسخين فى الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة
التى هى لها كالمبادى نفوسا ناطقة غير منطبعة فى موادها بل لها معها علاقة

لما النفوس سامعا ابدا ابدا وانها تنال بتلك العلاقة كما لا ما حقا صار للاجسام السماوية زيادة معنى فى ذلك لتظاهر رأى جزئى وآخر كلى فيجتمع لك مما نبهنا عليه ان الجزئيات فى العالم العقلى نقشا على هيئة كلية وفى العالم النفسانى نقشا على هيئة جزئية شاعرة بالوقت او النقشان معا **اقول** انه اسل الدال على امكان سمع الانسان على الغيب حالتى نومه ويقظته مبنى على مقدمتين احدهما ان صور الجزئيات الكائنة مرتسمة فى المبادى العالية قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان ترتسم بما هو مرتسم فيها والمقدمة الاولى قد ثبت فيما مر والشيخ اعادها فى هذا الفصل فقوله قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة فى العالم العقلى نقشا على وجه كلى اشارة الى ارتسام الجزئيات على الوجه الكلى فى العقول وقوله ثم قد نبهت لان الاجرام السماوية الى قوله فى العالم العنصرى اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة فى موادها ومن كونها ذوات ادراكات جزئية هى مبادى تحريكاتها والى ما تقرر من كون العلم بالعلة والملزوم غير منفك من العلم بالمعلول واللازم فان جميع ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية باسرها التى هى معلولات الحركات الفلكية ولوازمها فى النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضى كون الكليات العقلية مرتسمة فى شئ والجزئيات الحسية مرتسمة فى شئ آخر وذلك ما يقتضيه رأى المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر الى قوله لتظاهر رأى جزئى وآخر كلى الى الرأى الخاص به المخالف لرأى المشائين وهو اثبات نفوس ناطقة مدركة للكليات والجزئيات معا للافلاك فانه قال بارتسامهما معا فى شئ واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولفظة كان فى قوله ثم ان كان ناقصة وما يلوحه اسمها وسائر ما بعده الى قوله كما لا ما متعلق به وحقا خبرها وقوله صار للاجسام السماوية زيادة معنى فى ذلك تالى القضية ومعناه ان ارتسام الجزئيات فى المبادى على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون اتم وذلك لتظاهر رائين عندهما احدهما كلى والآخر جزئى فانهما قد يستلزمان النتيجة كما فى الذهن الانسانى ولفظة مستور تورد فى بعض النسخ بالرفع على انه صفة لضرب من النظر وتورد فى بعضها بالنصب على انه حال من الهاء التى

هي ضمير المفعول في قوله نايلوحه وهو الصحيح لان الموصوف بالاستتار هو الحكم
بوجود تلك النفوس التي ذكرها الشيخ في مواضع انه سر لا النظر المؤدي الى ذلك
الحكم وقوله ان لها بعد العقول المفارقة ولنفوس ناطقة بدل من قوله نايلوحه وانما
جعل هذا المسئلة من الحكمة المتعالية لان الحكمة المشائين حكمة بحثية صرفة
وهذا وامثالها انما يتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة عليها
متعالية بالقياس الى الاول ثم ان الشيخ لما فرغ عن تذكار ما مر اشار الى ما اجتمع
من ذلك بقوله فيجتمع لك مما نبهنا عليه الى قوله شاعرة بالوقت الى الحاصل من
رأي المشائين وبقوله والنقشان معًا الى ما اقتضاه رأيه وفي بعض النسخ والنقشان
معا وهو الظاهر اي وفي العالم النفساني اما نقش واحد على هيئة جزئية بحسب رأي
الاول او النقشان معا بحسب الرأي الثاني **اشارة** ولنفسك ان تنتقش
بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل وقد علمت ذلك فلا تستنكر
ان يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه ولازيدنك استبصارا **اقول** هذا
الفصل يشتمل على تقرير المقدمة الثانية التي اشرنا اليها في الفصل السابق وتقريرها
ارتسام الغيب في النفس الانسانية مشروطا بشرطين وجودي هو حصول الاستعداد
وعدمي هو زوال الحائل لان قابلية النفس انما يتم بهذين الشرطين والفعل الصادر
عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل قد تمت قابليته فاذن الانتقاش بالغيب
في النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن هذين
الشرطين يستدعي تفصيلا فالشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالي في عدة
فصول **تنبيه** القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل
النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر
فيكاد لا يسمع ولا يرى وبالعكس فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر اخذ
العقل كالمنبت دون حركته الفكرية التي تفتقر فيها كثيرًا الى آلته وعرض انها
شئ آخر وهو ان النفس ايضا انما تنجذب الى جهة الحركة القوية فتتعطل عن افعالها
التي لها بالاستبداد واذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها
خارت الحواس الظاهرة ايضا ولم يتأد عنها الى النفس ما يعتد به **اقول** الموجود

فی الفصل السابق مبنی علی مقدمات منها ما ذکرہ فی هذا الفصل وهو ان اشتغال
النفس ببعض افاعیلها یمنعها عن الاشتغال بغیر تلک الافاعیل وهو المراد من قوله
قوی النفس الانسانیة متجاذبة متنازعة ومثل بالشهوة والغضب ثم بالحس
الباطن والظاهر ولما کان تعلق المطلوب بالمثال الاخر اکثر اعادة لتذکر احکامه
وبدأ باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الحس الباطن بقوله فاذا انجذب الحس
الباطن الی الحس الظاهر امال العقل الیه ای جعل له الانجذاب الفکر الذی هو آلة
العقل فی حرکته العقلیة میلا للعقل نحو الظاهر منبتا منقطعا دون تلک الحرکة
المفتقرة الی الآلة وفی بعض النسخ امال العقل الیه ای ان ذلک الانجذاب العقل
الیه وفی بعض النسخ اضل العقل آلته ای اضل فی سلوک سبیله بحرکته تلک ثم
قال وعرض ایضا شئ آخر ای وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها
الفکر فیما یدرکه شئ آخر فهو تخلیتها عن افعالها الخاصة بها یعنی التعقل ثم ذکر
احکام عکس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال و
اذا استمکنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها حارت الحواس
الظاهرة ای ضعفت یقال حار الحر والرجل اذا ضعف وانکسر وفی بعض النسخ حارت
ای تحیرت فی امرنا والباقی ظاهر **تنبیه** الحس المشترک هو لوح النقش الذی
اذا تمکن منه صار النقش فی حکم المشاهد وربما زال الناقش الحسی عن الحس وبقیت
صورته وهیئته فی الحس المشترک فبقی فی حکم المشاهد دون المتوهم ولیتمثل ذکرک
ما قیل لک فی امر القطر النازل خطا مستقیما وانتقاش النقطة الجوالة محیط دائرة
فانما تمثلت الصورة فی لوح الحس المشترک صارت مشاهدة سواء کان فی ابتداء
حال ارتسامها فیه من المحسوس الخارج او بقائها مع بقاء المحسوس او ثباتها
بعد زوال المحسوس ووقوعها فیه لا من قبل المحسوس ان امکن **اقول** هذه
مقدمة اخری وهی تذکیر ما تقرر فیما مر من فعل الحس المشترک وهو ان المرتسم
فیه یکون مشاهدا ما دام مرتسما فیه وللارتسام سبب لا محالة اما من خارج و
اما من داخل والذی من خارج یحدث مع حدوث السبب کحصول صورة القطر
النازل فی الخیال عن مشاهدته فی المکان الاول فبقی تارة مع بقاء السبب کبقاء

صورته المنتقلة الى مكانه الثانى عند مشاهدته فى مكانه الثانى وتارة مع زوال
السبب كبقاء صورته الكائنة فى مكانه الاول عند مشاهدة فى مكانه الثانى وهذه
الامور الثلثة ظاهرة الوجود فان مشاهدة القطر النازل خطالا يتم الابها واما
الارتسام الذى يكون من سبب داخل محتاج الى مايدل على وجوده كما سيأتى
ولذلك لم يجزم الشيخ فى هذا الفصل بوجوده **اشارة** قد يشاهد قوم من المرضى
والممرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون
انتقاشها اذن من سبب باطن او سبب مؤثر فى سبب باطن والحس المشترك
قد ينتقش ايضا من الصور الجائلة فى معدن التخيل والتوهم كما كانت هى ايضا
ينتقش فى معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريبا مما يجرى بين
المرايا المتقابلة **اقول** يريد اقامة الدلالة على وجود الارتسام الخيالى من السبب
الداخلى وتقريره ان الصور التى يشاهده المتبرسمون من المرضى مثلا والذين
غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصلى ممن يعد من الاصحاء ليست بمعدومة
لان المعدوم لا يشاهد ولا موجودة فى الخارج والا يشاهدها غيرهم فهى مرتسمة
فى قوة باطنة من شانها ان يرتسم الصور المحسوسة فيها وهى المسماة بالحس المشترك
وارتسامها فيه ليس بسبب تأديتا الحواس الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن
يعنى القوة المتخيلة المتصرفة فى خزانة الخيال او من سبب مؤثر فى سبب باطن يعنى
النفس التى يتأدى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لتأثيرها الى الحس المشترك
على ما سيأتى واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتقش من الصور الجائلة فى معدن
التخيل والتوهم اى الصور التى يتعلق بها افعال هاتين القوتين فان المتخيلة اذا اخذت
فى التصرف فيها ارتسم مايتعلق تصرفها ذلك به من الصور فى الحس المشترك كما كانت
هى ايضا ينتقش فى معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك اى ينتقش مايتعلق
بالخيال والوهم من تلك الصور او لواحقها فيهما عند حصول تلك الصور فى الحس
المشترك مرالخارج وهذا يشبه تعاكس الصور فى المرايا المتقابلة فهذا ما فى الكتاب وقول
الفاضل الشارح تجويز مشاهدة ما لايكون موجودا فى الخارج سفسطة معارض بمثله
فان انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضا سفسطة والقوانين العقلية كافية فى الفرق

بين الصنفين **تنبيه** ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان حسى خارج تشغل
لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كانه يبزره عن الخيال بزا ويغصبه منه غصبا
وعقلى باطن او وهمى باطن يضبط التخيل عن الاعتمال متصرفا فيه بما يعنيه فيشغل
بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة
لانها تابعة لا متبوعة واذا سكن احد الشاغلين بقى شاغل واحد فربما عجز عن الضبط
فيسلط التخيل عن الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة **اقول** ارتسام
الصور فى حس المشترك عن السبب الباطن يجب ان يدوم ما دام الراسم والمرتسم
موجودين لولا مانع يمنعها عن ذلك ولما لم يكن كذلك علم ان هناك مانعا فنبه
الشيخ فى هذا الفصل على المانع وذكر انه ينقسم الى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانع
الحسى فانه يشغل الحس المشترك بما يورد عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور
من السبب الباطنى فكانه يبزه عن المتخيلة بزا اى يسلبه عنه سلبا ويغصبه غصبا
والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل فى الانسان والوهم فى سائر الحيوانات
فانهما اذا اخذا فى النظر فى غير الصور المحسوسة اخذ المتفكر او التخيل على الحركة فيها
يطلبانه ويشغلانه عن التصرف فى الحس المشترك فهما يضبطان التفكر والتخيل عن الاعتمال
والاعتمال هو العمل مع اضطراب المتصرفين فيه بما يعنيهما من الامور المعقولة او الموهومة
فاما اذا سكن احد الشاغلين على ما سيأتى فربما عجز الشاغل الاخر عن الضبط فرجع التخيل الى
فعله ولوح الصور فى الحس المشترك مشاهدة واعتراض الفاضل الشارح بان الصغير
ان امكن ان يقبل الصور الكبيرة من غير تشويش مكن ان يقبل الحس المشترك الصنفين
من الصور وان لم يمكن استحال ان يكون الجزء الصغير من الدماغ محلا للاشباح
العظيمة مدفوع بما مر وربما ذكره فى فصل مفرد وهو ان التفات النفس الى احد الجانبين
يمنعها عن الالتفات الى الجانب الاخر **اشارة** النوم شاغل للحس الظاهر شغلا
ظاهرا وقد يشغل ذات النفس ايضا فى الاصل بما يجذب معه الى جانب الطبيعة المستهضمة
للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخر تجذبا قد دلت عليه فانها
ان استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا ما على ما نبهت عليه
فيكون من الصواب الطبيعى ان يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة شاغل

على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا كان كذلك كانت القوة المتخيلة فى حالة النوم ... وجدت الحس المشترك معطلا فوجدت فيه استيلاء المتخيلة حتى تشاهد في المنام احوالا في حكم المشاهدة **اقول** يريد ان يذكر الاحوال التى لسببها يكون المشاغلين ... اوكلاهما وبدأ بالنوم فان سكون الحس الظاهر ... من ... المشاغلين فيه ظاهر غنى عن الاستدلال وسكون اشتغال الثانى ايضا ... اكثريا وذلك لان للطبيعة فى حال النوم مشتغلة فى اكثر الاحوال بالتصرف فى الغذاء ... وتستلب الاستراحة عن سائر حركات ... مستغنيا للانجذاب ... النفس اليها بسببين احدهما ان النفس لو لم تنجذب اليها بل اخذت فى شانها لشايعتها الطبيعة على ماصرفنا فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن فهى تنجذب بالطبع نحوها لا محالة والثانى ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانه حال تعرض للحيوان بسبب احتياجه الى تدبير البدن لاعداد الغذاء واصلاح امور ... والنفس فى المرض تكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة فى تدبير البدن ولا تتفرغ لفعلها الخاص الا بعد عود الصحة فاذن الشاغلان فى النوم ساكنان وتبقى متخيلة فى النوم قوية السلطان والحس المشترك غير ممنوع عن القبول فلوحت الصور ... ولهذا قلما يخلو النوم عن رؤيا **اشارة** واذا استولى على الاعضاء المرئيسة ضرب تجذيب النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وتشغلها ذلك عن الضبط الذى لها وضعف احد الضابطين فلم يستنكر ان تلوح الصور متخيلة فى لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين **اقول** معناه ظاهر وهذه ... الاول ... لان المرض الذى يكون بهذه الصفة يكون اقل النجح ومعه ... لا يكون ... ساكنا **تنبيه** انه كلما كانت النفس اقوى جوهرا كانت انفعالها عن المحاذيات اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس ... كلما كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها باستواء الحسية اقل حوا وكان يفضل منها للجانب الآخر فضلة اكثر واذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها اقوى **اقول** ما فرغ من اثبات ارتسام الصورة فى الحس المشترك

من السبب الباطن وبيان كيفية ارتسامها في حالتي النوم واليقظة اراد ان ينتقل
الى بيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر في السبب الباطن فقدم لذلك مقدمة
مشتملة على ذكر خاصية النفس وهي انه كلما كانت النفس قوية لم يمنعها اشتغالها
بافعال بعض قواها كالشهوة عن افعال قوى يقابلها كالغضب ولا اشتغالها بافعال
بعض قواها عن افعالها الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس ولما كانت
القوة والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس بحسبها غير متناهية
قوله انه كلما كانت النفس اقوى قوة كانت انفعالها عن المحاكيات اقل وفي بعض النسخ كان انفعالها عن
المحاذيات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب وكان الاولى تصحيفها اما على الرواية الاولى فمعناه
ان المتخيلة انما ينتقل عن الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط والى ما لا يناسبها بتوسط ما يناسبها
بالمحاكات لا غير وانفعال النفس عن محاكيات المتخيلة يشغلها عن افعالها الخاصة بها
فذكر الشيخ ان النفس كلما كانت قوية في جوهرها كان انفعالها عن المحاكيات
قليلا بحيث لا يعارضه المتخيلة في افعالها الخاصة بها وكان ضبطها لكلا الفعلين
اشد واما على الرواية الثانية فمعناه ان النفس كلما كانت اقوى كان انفعالها
عن المحاذيات المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة
والباطنة اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت اضعف كان الاولى بالعكس
وكذلك كلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل آخر اقل وكان
ينفصل منها لذلك الفعل فضلها اكثر واذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات
الرياضة اي احترازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة واقبالها على ما يقربها
اليه اقوى **تنبيه** اذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد
ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس فانتقش فيها
نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك وهذا في حال النوم
او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه
كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آلته فيسرع الى سكون ما وفراغ ما فينجذب
النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرأ على النفس نقش انزعج التخيل اليه وتلقاه
ايضا وذلك اما لتنبيه من هذا الطاري وحركة التخيل بعد استراحته او وهنه

فانه سريع الى مثل هذا التنبه واما الاستخدام النفس الناطقية له طبعاً فانه من معاونى
النفس عند امثال هذه السوانح فاذا قبله التخيل حال تزحزح النفس الشواغل منها
النقش فى لوح الحس المشترك **اقول** تكون للنفس فلتات اى فرص تجدها النفس
فجأة وسانحة اى جرى والتزحزح التباعد والمعنى ان الشواغل الحسية اذا قلت
امكن ان تجد النفس فرصة الاتصال بالعالم القدسى بغتة تخلص فيها عن استعمال
التخيل فيرتسم فيها شئ من الغيب على وجه كلى وتتادى اثره الى التخيل فتصور التخيل
فى الحس المشترك صورا جزئيا متساوية لذلك المرتسم العقلى وهذا انما يكون فى احدى
الحالتين احدهما النوم الشاغل للحس الظاهر الثانية المرض الموهن للتخيل فان التخيل
يوهنه اما المرض او تحلل آلته اعنى الروح المنصب فى وسط الدماغ بسبب كثرة
الحركة الفكرية واذا وهن التخيل سكن فتفرغ النفس عنه وتتصل بعالم القدس
بسهولة فان ورد النفس سانح غيبى تحرك التخيل اليه بسبب احد امرين احدهما يعود
الى التخيل وهو انه اذا استراح فزال كلاله وكان الوارد امرا غريبا منبها يتنبه له
لكونه بالطبع سريع التنبه للامور الغريبة وثانيهما يعود الى النفس وهو ان النفس
يستعمل التخيل بالطبع فى جميع حركاته وافعاله فاذا قبله التخيل وكانت الشواغل عنه زائلة
بسبب النوم او المرض انتقش منه فى لوح الحس المشترك **اشارة** واذا كانت النفس
قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها مثل هذه الخلس والانتهاز فى
حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق فى
الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه
منه لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة مثل ما قد يفعله التوهم فى المرضى
والممرورين وهذا اولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا منظورا او هتافا او غير ذلك
وربما تمكن مثالا مع فود الهيئة او كلاما محصل النظم وربما كان فى اجل الاحوال
الزينة **اقول** مثال الاثر النازل الى الذكر الواقف هناك قول النبى صلى الله
عليه وآله وسلم ان روح القدس نفث فى روعى كذا وكذا ومثال استيلاء الاثر
والاشراق فى الخيال والارتسام الواضح فى الحس المشترك ما يحكى عن الانبياء عليهم
السلام من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم وانما يعقل مثل هذا الفعل

[illegible] تتوهمهما [illegible] الضعيف يفعله في الاوليـ
[illegible] نفوس القدسية [illegible] ولحق بالموضوع من ذاته في هذا
[illegible] يكون مختلفا في [illegible] وجه او حجاب فقط
[illegible] ن باستماع صوت [illegible] ما يكون
[illegible] مثال من فوق الصفة [illegible] انتبه [illegible]
[illegible] وفي بعض النسخ [illegible]
[illegible] واستيلات كلامه من [illegible] ان القوة المتخيلة [illegible] محاكية
[illegible] من هيئة [illegible] الانتقال من شيء الى شيء [illegible]
[illegible] للتخصيص اسباب جزئية لا محالة وان [illegible]
[illegible] هذه القوة على [illegible] لم يكن لنا ما يستعين به في
[illegible] مستنتجا للحدود الوسطى وما يجري مجراها [illegible] في تذكر امور
[illegible] هذه القوة [illegible] الى هذا الانتقال او تنضبط
[illegible] القوة معارضة [illegible] حلاء الصورة المنتقشة فيها
[illegible] الوضوح متمكن التمثال وذلك [illegible] عن التلذذ والتردد
[illegible] في موقت [illegible] يفعل [illegible] ايضا ذلك اقول
[illegible] الهيئة الادراكية [illegible] الخيرات والفضائل [illegible] جميلة و
[illegible] الهيئة المزاجية كما كانها غلبة
[illegible] سوداء وقوله ما يستعين به
[illegible] الحدود الوسطى [illegible] الحدود الوسطى نسختان
[illegible] الاوسط لا [illegible] الاستنتاج هو طلب
[illegible] مجرى الحدود الوسطى [illegible] المستثنى في القياسات وما يشبه
[illegible] تمثيلات [illegible] التي ذكرها هي ما يقتضيه التعقل
[illegible] ينبغي ان يفعل اولا هذه القوة [illegible] المتخيل [illegible]
[illegible] كل [illegible] من خارج او باطن [illegible] الانتقال او تنضبط
[illegible] بيان احدهما قوة النفس المعارضة [illegible] السانح فانها

اذا اشتدت او وقفت التخيل على ما يريده ويمنعه عن ان يتجاوز الى غيره كما يتفق لاصحاب
الرائي حال تفكرهم في امر يهمهم وحدوثها يشبه انسداد الصور في الخيال فانه
صارف للتخيل عن الالتذاذ بالالتفات يمينا وشمالا وعن التردد في الذهاب
قداما ووراء كما يفعل الحس ايضا عند مشاهدة حالة غريبة يبقى اثرها في الذهن
مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها القوية صرفت
عن الادراكات الضعيفة كما مر والغرض من ايراد هذا الفصل تمهيد مقدمة
لبيان العلة في احتياج بعض ما يرتسم في الخيال من الامور القدسية حالتي النوم و
اليقظة الى تعبير وتأويل كما سيأتي **اشارة** الآثار الروحانية السانحة للنفس في
حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر
فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقال ويتسلخ
عن الصريح فلا يضبطه الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل ومحاكياته وقد يكون
قويا جدا ويكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش فترتسم الصورة في الخيال ارتساما
جليا وقد تكون النفس بها معنية فترتسم في الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات
وليس انما يعرض ذلك في هذه الآثار فقط بل وفيما تباشره من افكارك يقظان فربما
انضبط فكرك في ذكرك وربما انتقلت عنه الى اشياء متخيلة تنسيك مهمك فتحتاج الى
ان تحلل بالعكس وتصير عن السانح المضبوط الى السانح الذي يليه منتقلا عنه اليه
وكذلك الى آخر وربما انقبض بالكلية عن منحى الاول وربما انقطع عنه وانما اقتنصته
بضرب من التحليل والتأويل **اقول** الآثار الروحانية السانحة للنفس في النوم واليقظة
مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها وشدته وقد ذكر الشيخ منها ثلثة ضعيف لا يبقى له اثر
تذكره ومتوسط ينتقل عنه الى التخيل ويمكن ان يرجع اليه وقوي يكون النفس عند تلقيه رابطة
الجاش اي ثابتة شديدة القلب يكون معنية بها فتحفظه ولا يزول عنها ثم ذكر ان هذه المراتب ليست
لهذه الآثار فقط بل لجميع الخواطر السانحة على الذهن فمنها ما لا ينتقل الذهن عنه ومنها ما ينتقل
وينساه وينقسم الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب من التحليل والى ما لا يمكن ثم نبه فيما كان
من الاثر الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حال يقظة او نوم ضبطا مستقرا كان الهاما
او وحيا صريحا او حلما لا يحتاج الى تأويل وتعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته

وتأويله احتياج الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات والعادات
الوحي الى تأويل والحكم الى تعبير **اقول** الصراح الخالص وانما يختلف التأويل والتعبير
بحسب الاشخاص والاوقات والعادات لان الانتقال التخيلي لا يفتقر الى تناسب حقيقي
وانما يكتفى فيه تناسب ظنيا او وهمي وذلك يختلف بالقياس الى كل شخص ويختلف
ايضا القياس الى كل شخص واحد في وقتين او بحسب عادتين وباقي الفصل ظاهر وبه
قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين وتم الكلام في هذا المطلوب **اشارة**
انه قد يستعين بعض الطباع بافعال يعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فتستعد
القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد وجه الوهم الى غرض بعينه فتخصص بذلك
قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الاتراك انهم اذا فزعوا الى كاهنهم في تقدمه معرفة فزع
هو الى شد حثيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل
اليه والمستمعون يظبطون ما يلفظه ضبطا حتى يبني عليه تدبيرا ومثل ما يشغل بعض
من يستنطق في هذا المعنى بتأمل شئ شفاف مرعش للبصر برجرجته او يدهش
اياه بشفيفه ومثل ما يشغل بتأمل لطخ من سواد براق او باشياء يترقرق او باشياء تموج
فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ومما يحرك الخيال تحريكا متحيرا كانه
اجبار لا طبع وفي حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا في طبع
من هو بطبعه الى الدهش قريب وبقبول الاحاديث المختلطة احرى كالبله من الصبيان
وربما اعان على ذلك الاسهاب في الكلام المختلط والايهام بالمس بالجن فكل ما فيه تحير
وتدهش واذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم يثبت ان يعرض ذلك الاتصال
فتارة يكون لمحان الغيب ضربا في ظن قوي وتارة يكون شبيها بخطاب من جني
او هتاف من غائب وتارة يكون مع ترائي شئ للبصر مكافحة حتى تشاهد صورة
الغيب متشاهدة **اقول** يؤثر اي يروى والشد الحثيث العدو والمسرع ولهث
الكلب اذا اخرج لسانه من التعب والعطش وكذلك الرجل اذا اعيى والرعش الرعد
وارعشه اي ارعده والرجرجة الاضطراب الدهش التحير وادهشه اي حيره وترقرق
اي تلألأ ولمع وتموج موجا اي تموج موجا واهتبال الفرصة واغتنامها والاسهاب اكثار الكلام
... بلبس الناس يقال للذي به مس من جنون ممسوس والتوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير

وفلان يكافح بالامور اى يباشرها بنفسه واما الاشياء التى ذكرها مما يشغل بتأمله من
يستنطق فى تقدمة معرفة فالشئ الشفاف المرعش للبصر برجرجته يكون كالبلور
المضلع والزجاجة المضلعة اذا ادير بحيال شعاع الشمس او الشعلة القوية المستقيمة
والمدهش المبصر بشفيفه يكون كالبلور الصافى المستدير واما اللطخ من سواد براق
فهو لطخ باطن الابهام بالدهن والسواد المنبث بالقدر حتى يصير اسود براقا ويقابل به
الشئ المضئ كالسراج فانه يتحير الناظر اليه والاشياء التى ترقرق كالزجاجة المدورة المملوة
ماء الموضوعة بحيال الشمس او الشعلة والاشياء التى تمور فكالماء الذى يتموج شديدا
فى اناء وغيره بالصاح النفخ او الريح عليه والغليان الشديد وما يشبهه وباقى الكلام
ظاهر والغرض من هذا الفصل ايراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من
الفصول بما يجرى مجرى الامور الطبيعية **تنبيه** اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل
القول بها والشهادة لها انما هى ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية فقط وان كان
ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما ثبتت طلب اسبابها ومن السعادات المتفقة
لمحبى الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال فى انفسهم او يشاهدوها مرارا متوالية
فى غيرهم حتى يكون ذلك تجربة فى اثبات امر عجيب له كون وصحة وداعيا
الى طلب سببه فاذا اتضح جسمت الفائدة واطمأنت النفس الى وجود تلك الاسباب
وخضع الوهم فلم يعارض العقل فيما برئ براءة منها وذلك من اجسم الفوائد واعظم
المهمات ثم انى لو اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكى من
صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل
اقول يقال رباه القوم اى رقبتهم وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق شرف وهذه
استعارة لطيفة للعقل المطلع على الغيب بالقياس الى سائر القوى وباقى الفصل ظاهر
وهذا آخر كلامه فى كيفية الاخبار عن الغيب **تنبيه** ولعلك قد تبلغك عن العارفين
اخبار يكاد ان تأبى بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى
للناس فسقوا او استسقى لهم فسقوا او دعا عليهم فخسف بهم او زلزلوا وهلكوا
بوجه آخر ودعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان او السيل والطوفان او خشع لبعضهم
سبع اولم ينفر عنه طائر ومثل ذلك مما لا يأخذ فى طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تعجل

فان لامثال هذه الاشياء اسبابا فی اسرار الطبیعة وربما یتاتی لی ان اقص بعضها علیك اقول لما فرغ من بیان الآیات الثلثة المشهورة التی ینتسب الی العارفین وغیرهم من الاولیاء اراد ان ینبه علی اسباب سائر الافعال الموصوفة بخوارق العادة فذکرها فی هذا الفصل وذکر اسبابها فی الفصل الذی یتلوه وانما قال یکادیتا فی بقلب العادة ولم یقل بقلب العادة لان تلك الافعال لیست عند من یقف علی عللها الموجبة ایاها خارقة للعادة انما هی خارقة بالقیاس الی من لا یعرف تلك العلل والموتان علی وزن طوفان موت یقع فی البهائم اما الموتان علی وزن الحیوان هو خلاف ما ینتا بل الحیوان من المعدنیات وهو غیر مناسب لهذا الموضع تذکرة وتنبیه الیس قد بان لك ان النفس الناطقة لیست علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضربا من علائق آخر وعلمت ان یمکن هیئة العقل منها وما ینبعه قد یتأدی الی بدنها مع مباینتها له بالجوهر حتی ان وهم الماشی علی جذع مفروض فوق فضاء یفعل فی ازلاقه ما لا یفعله وهم مثله والجذع علی قرار وینبعو اوهام الناس تغیر مزاجه متدرجا او دفعة وابتداء امراض وافراق منها فلا یستبعدون ان یکون لبعض النفوس ملکة یتعدی تأثیرها بدنها ویکون لقوتها کانها نفس ما للعالم وکما تؤثر بکیفیة مزاجیة یکون قد اثرت بمبدأ جمیع ما عددته اذ مبادیها هذه الکیفیات لا سیما فی جرم صار اولی به لمناسبة تخصه مع بدنه لا سیما وقد علمت انه لیس کل مسخن بحار ولا کل مبرد ببارد فلا یستنکرن ان یکون لبعض النفوس هذه القوة حتی یفعل فی اجرام آخر ینفعل عنه انفعال بدنه ولا یستنکرن ان یتعدی عن قواها الخاصة الی قوی النفس اخری تفعل فیها لا سیما اذا کانت قد شحذت ملکتها بقهر قواها البدنیة التی لها فیقهر شهوة او غضبا او خوفا من غیرها اقول التذکرة فی هذا الفصل بشیئین احدهما ان النفس الناطقة لیست منطبعة فی البدن لما هی قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غیر تعلق التدبیر والتصرف والآخر ان هیئة الاعتقادات المتمکنة فی النفس وما یتبعها کالظنون والتوهمات بل کالخوف والفرح قد یتأدی الی بدنها مع مباینة النفس بالجوهر للبدن وللهیأت الحاصلة فیه تلك الهیأت النفسانیة وما یؤکد ذلك امران احدهما ان توهم الماشی علی جذع یلقننا کان الجذع فوق فضاء ولا یزیمه

اذا كان على فضاء او رصيف الارض والثاني ان توهم الانسان قد يغير مزاجه اما على التدريج او بغتة فينبسط روحه وينقبض ويتغير قواه ويصفر حتى يبلغ هذا التغير حدا يأخذ البدن الصحيح بسببه في مرض او يأخذ البدن المريض بسببه في افراق اي برء وانتعاش يقال افرق المريض من مرضه افراقا اي اقبل اما التنبيه فهو ان تعلم من هذا انه ليس ببعيد ان يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها عن بدنها الى سائر الاجسام ويكون تلك النفس لفرط قوتها كانها نفس مدبرة لكثير من الابدان وكما انها تؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها أن تؤثر في اجسام العالم بمبادئ الجميع ما مر ذكره في الفصل المتقدم على هذا حتى ان تكون تلك الاجسام كيفيات هي مبادئ تلك الافعال خصوصا في جسم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه ... وانتفاء عليه ... يتوهم متوهم ان مثل هذه المعاني يجب ان يصدر عن النفس الذاتية ... لا يقتضي شيئا الا كونه موجبا فيه ولو كان بالاثر فينبغي ان يتفكر ان ... كل مدبر ... فان صورة الماء مبردة وليست بباردة ... فاذن لا يستنكر ان يكون لبعض النفوس ان يكون لها هذه القوة حتى تفعل في اجرام غير بدنها فعلها في بدنها متعلقة بابدان غير بدنها ... في قولها تأثيرها في قوى بدنها خصوصا اذا انضمت ... ملكتها بقهر قواها البدنية اي حدثت في تلك النفس ... اي حدثتها والمراد انها اذا حصلت لها ملكة يقتدر بها على قهر قوى بدنها كالشهوة والغضب وغيرهما بسهولة فهي تقتدر بسبب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لان الحكم بكون الوهم مؤثرا في البدن لا يوجب الحكم بان يكون للنفس التي هي اشرف تأثيرا اعظم من تأثير الوهم وايضا التخيلات التي لاجلها يختلف حال المزاج كالغضب والفرح جسمانية فالاستدلال بكون القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما على تجويز ان يكون لبدن ما قوة يقتضي هذه الافعال الغريبة اولى من الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون لنفس ما هذه القوة فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس ولا بكونها مجردة فان كان المقصود ازالة الاستبعاد فقد كان الحاصل انه لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب لا على

امتناعه وهذا القدر مغن عن هذا التطويل واقول قوله هذا مبنى على ظنه بالشيخ انه يقول النفس لا يدرك الجزئيات اصلا وقد مر الكلام فيه ولكن لما كان عند الشيخ ان التوهم والتخيل بل الغضب والفرح ادراكات وهيآت تحدث فى النفس بواسطة الآلات البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا هذا الفاضل قد نسى فى هذا الموضع قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا امكانية ادت اليها امور عقلية انما هى تجارب لما ثبتت طلب اسبابها والآن يبين الاسباب ويشرع فى بيان السبب فى هذه الامور المذكورة **اشارة** هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلى لما يفيده من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية تتشخص بها وقد تحصل لمزاج يحصل وقد تحصل بضرب من كسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما يحصل لاولياء الله الابرار **اقول** لما ثبت وجود قوة تحصل لنفوس الانسانية اعنى القوة التى هى مبدأ الافعال الغريبة المذكورة وجب استنادها الى علة يختص بذلك البعض من النفوس فذكر الشيخ ان تلك العلة يجوز ان يكون عين التشخص بذلك البعض من النوع ويجوز ان يكون امرا غيره اما حاصلا بالكسب او لا بالكسب فنظم كلامه على هذا الترتيب ومعنى كلامه ان يقال هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلى منسوبة الى هيئات نفسانية المستفادة من ذلك المزاج التى هى بعينها التشخص الذى يصير النفس معه نفسا شخصية وربما يحصل لمزاج طار وربما يحصل بالكسب كما للاولياء والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ انما احتاج الى اثبات علة هذه الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده متساوية فى النوع مع انه لم يذكر فى شىء من كتبه على ذلك شبهة فضلا عن حجة والجواب ان وقوع النفوس البشرية تحت حد نوعى واحد كاف فى الدلالة على تساويها فى النوع وذلك مع وضوحها مما ذكره الشيخ فى مواضع غير معدودة من كتبه **اشارة** ثم الذى يقع له هذا فى جبلة النفس ثم يكون خيرا رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء او كرامة من الاولياء وتزيد تزكيته لنفسه فى هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ الاقصى والذى يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله فى الشر فهو الساحر الخبيث وقد يكسر قدر نفسه من غلوائه فى هذا المعنى فلا يلحق شأو الازكياء فيه **اقول** الغلو والغلواء والشأو والغاية والامد والمعنى ظاهر وهو دال على ان الجبلة والكسب

لا يجتمعان الا فى جانب الخير فلذلك كان ذلك الجانب ابعد من الوسط من الجانب الذى
يقابله **اشارة** الاصابة بالعين يكاد ان يكون من هذا القبيل والمبدأ فيه حالة نفسانية
معجبة يؤثر نهكا فى المتعجب منه بخاصتها وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر
فى الاجسام ملاقيا او مرسلا جزءا او منفذ كيفية فى واسطة ومن تأمل ما اصلناه
اسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار **اقول** النهك النقصان من المرض
وما يشبهه يقال نهك فلان اى دنف ونهتنى ونهكته الحمى اى اضنته ويفرض
اى يوجب وانما قال الاصابة بالعين يكاد ان تكون من هذا القبيل ولم يجزم بكونه
من هذا القبيل لانها مما لم يجزم بوجوده بل هى وامثالها من الامور الظنية
والتاثير فى الاجسام بالملاقاة كتسخين النار القدر مثلا ومنه جذب المقناطيس
الحديد وبارسال الجزء كتبريد الارض والماء ما يعلوهم من الهواء وبانفاذ الكيفية
فى الوسط كتسخين النار الماء الذى فى القدر بل كانارة الشمس سطح الارض على
مقتضى الرأى العامى **تنبيه** ان الامور الغريبة تنبعث فى عالم الطبيعة من مبادى
ثلثة احدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب
المقناطيس الحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين امزجة اجسام
ارضية مخصوصة بهيآت وضعية او بينها وبين قوى نفوس ارضية مخصوصة
باحوال فلكية فعلية او انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر من
قبيل القسم الاول بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثانى
والطلسمات من قبيل القسم الثالث **اقول** لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الافعال
الغريبة المنسوبة الى الاشخاص الانسانية حاول ان يبين السبب لسائر الحوادث
الغريبة الحادثة فى هذا العالم فجعلها بحسب اسبابها محصورة فى ثلثة اقسام قسم
يكون مبدأه النفوس على ما مر وقسم يكون مبدأه الاجسام السفلية وقسم يكون
مبدأه الاجرام السماوية وهى وحدها لا يكون سببا لحادث ارضى ما لم ينضم
اليها قابل مستعد ارضى ومافى الكتاب ظاهر والفاضل الشارح جعل القسم المنسوب
الى الاجسام العنصرية باسرها نيرنجات وعد جذب المقناطيس الحديد من جملتها
وذلك مخالف للعرف والكلام الشيخ لا تنسب النيرنجات وجذب المقناطيس معا

اى ذلك القسم ولم يذكرها لان ذلك القسم نيرنجات وكذلك فى الطلسمات **نصيحة**
اياك ان تكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو ان تنبرى منكرا لكل شئ فذلك
طيش وعجز وليس الخرق فى تكذيبك ما لم تستبين لك بعد جليته دون الخرق فى
تصديقك ما لم تقم بين يديك بينة بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان
ازعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم يبرهن استحالته لك فالصواب ان تسرح
امثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان واعلم ان فى الطبيعة
عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب
اقول انبرى له اى اعترض له واقبل قبله والطيش والخرق يكونان بالخفة والخرق
ما يقابل الرفق وسرحت الماشية اى ارسلتها واهملتها وذاده طرده والغرض من
هذه النصيحة النهى عن مذهب المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يحيطون به
علما وحكمة وفلسفة والتنبيه على ان انكار احد طرفى الممكن من غير حجة ليس اولى
من الاقرار بطرفه الآخر من غير تنبه بل الواجب فى مثل هذا المقام التوقف
ثم ختم الفصل بان وجود العجائب فى عالم الطبيعة ليس بعجيب وصدور الغرائب
من الفعلات العلوية والقابلات السفلية ليس بغريب **خاتمة ووصية**
ايها الاخ انى قد مخضت لك فى هذه الاشارات عن زبدة الحق والقمتك قفى
الحكم فى لطائف الكلم فصنه عن المبتذلين والجاهلين ومن لم يرزق الفطنة
الوقادة والدربة العادة وكان صغاه مع الغاغة اوكان من ملحدة هؤلاء الفلسفة
ومن همجهم فان وجدت من يثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه
عما يتسرع اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضا والصدق فآته ما يسألك
منه مدرجا مجزأ مفرقا مستفرس مما تسلفه لما تستقبله وعاهده بالله وبايمان لا مخارج
لها ليجرى فيما يأتيه مجراك متأسيا بك فان اذعت هذا العلم واضعته فالله بيني
وبينك وكفى بالله وكيلا **اقول** يقال مخضت اللبن لاخذ زبدة والزبد زبد اللبن
والزبدة اخص منه والقفى والقفية الشئ الذي يؤثر به الضيف وابتذل الثوب
استهانه وترك صيانته والوقادة المشتعلة بسرعة والدربة والعادة الجرأة على الحرب
وكل امر وصغاه ميله والغاغة من الناس الكثير المختلطون والملحد فى الدين اى حاد

عنه وعدل عنه والهمج جمع همجة وهي ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم والحمير واعينهما
ويقال للرعاع من الناس الحمقى انما هم همج ووثق يثق بالكسر فيهما ويتسرع اى يتبادر والوسوسة
حديث النفس والاسم منه الوسواس ودرجه الى كذا اى ادناه منه على التدريج
والاستفراس طلب الفراسة واسلفت اى اعطيت فيما تقدم وتأسى به اى تعزى
واذاع الخبر اى افشاه واعلم ان العقلاء اذا اعتبر عقائدهم بالقياس الى المعارف
الحقيقية العلوم اليقينية كانوا اما معتقدين لها واما معتقدين لاضدادها واما
خالين عنهما غير مستعدين لاحدهما وكل واحد من المعتقدين لها ولاضدادها اما
ان يكونوا جازمين او مقلدين فهذه خمسة فرق والمعتقدون للحقائق الجازمون يفترقون
الى واصلين وطالبين والطالبون الى طالبين يعرفون قدرها والى طالبين لايعرفون
قدرها والواصلون مستغنون عن التعلم فبقى ههنا ست فرق والشيخ امر في هذا الفصل
بصيانتها عن خمس فرق منها اولهم الطالبون الذين لايعرفون قدرها وهم المبتذلون
الثاني المعتقدون لاضدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين
حرموا الفطنة الوقادة والدربة العادة والرابع المقلدون لاضدادها وهم الذين
صفاهم مع الفاغة والخامس المقلدون لها وهم ملحدة هؤلاء المتفلسفة وهمجهم
واما الفرقة الباقية وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها فقد امر امتحانهم باربعة امور
اثنان راجعان اليهم في انفسهم احدهما الى عقولهم النظرية وهو الوثوق ببقاء سيرتهم
والثاني الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثنان راجعان اليهم
في انفسهم بالقياس الى مطالبهم احدهما بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو
تحرزهم عن مزال الاقدام وتوقفهم عما يتسرع اليه الوسواس وثانيهما بالقياس الى طرف
الحق وهو نظرهم الى الحق بعين الرضاء والصدق ثم امر بعد وجود هذه الشرائط بالاحتياط
البالغ عقلا وهما حسب ما ذكره وختم به وصيته وهو آخر فصول هذا الكتاب
وهذا ما تيسر لي من حل مشكلات كتاب الاشارات والتنبيهات مع قلة البضاعة
وقصور الباع في هذه الصناعة وتعذر الحال وتراكم الاشغال وانا اتوقع ممن
يقع عليه كتابي هذا ان يصلح ما يعثر عليه من الخلل والفساد بعد ان ينظر فيه
بعين الرضاء ويجتنب طريق العناد والله ولى السداد والرشاد ومنه المبدأ

والیه المعاد وهو معین صالحی العباد حسبنا الله ونعم الوکیل نعم المولی ونعم النصیر والحمد لله رب العالمین

خاتمة الطبع

الحمد لله الذی الیه البدایة والنهایة والصلوة والسلام علی رسوله الذی ختم علیه النبوة والرسالة وعلی آله واصحابه الذین هم ائمة الهدایة والرشادة اما بعد ففی هذه الزمان الاحسنة والاوان الاشرفة قد طبع الکتاب الذی یحوی باشاراته مناهج الحکمة والجهات فی حل مشکلات الاشارات والتنبیهات محتویا فی مباحث النظریات والالهیات مشتملا لانکتة او غوامض کوائف دوائر الفلکیات المسمی به **شرح الاشارات** مستندا عند علماء الفحول مفید الطلباء ذوی الفهم والعقول الکامل والادیب الفاضل المدقق النحریر الشهیر فی المشارق والمغارب کالشمس فی نصف النهار **نصیر الدین المحقق الطوسی** فی المطبعة العالیة المملوکة **لمنشی نولکشور** الواقعة فی فی شهر شعبان المعظم سنة سبع وتسعین بعد الالف والمائتین سید الثقلین مطابقا لشهر الجولائی سنة ثمانین بعد الالف وثمانمائة العیسویة والله ولی السداد والرشاد والیه المبدأ والمعاد

۱۲۹۷ھ

۱۸۸۰ع

تمت